The University of Chicago Libraries

~~H. Voss.~~

St. Louis. 86

~~K. L. [illegible]~~

Carl J. Ohlinger

St. Louis Mo

SCHOENHOF'S
Importers of Foreign Books
1280 Massachusetts Avenue
CAMBRIDGE, MASS.

Allgemeine
chriſtliche Symbolik.

Eine vergleichende quellengemäße Darſtellung der verſchiedenen chriſtlichen Confeſſionen von lutheriſch kirchlichem Standpunkte.

Von

Heinr. Ernſt Ferdinand Guerike,

Theol. D.

Σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου, τὴν ἐκκλησίαν.

Matth. 16, 18.

Leipzig
bei Karl Franz Köhler.

1839.

BT990
.G88

— παρ᾽ ἐλπίδα ἐπ᾽ ἐλπίδι —

Rom. 4, 18.

Καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν.

Hebr. 13, 9.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARIES
CHICAGO, ILL.

1442293

Vorrede.

In einer Zeit, in welcher der alte Streit zwiſchen Katholicismus und Proteſtantismus, zwiſchen Lutherthum und reformirten Tendenzen, zwiſchen Lutheraner und Lutheraner neu angeregt und entbrannt iſt, in welcher auch ein ſich ſelbſt überbietender liberaler Arminianismus, ein ätheriſirter Socinianismus, ein ſublimirter Quakerismus jeder ein mächtiges Panier erhoben hat, und Baptiſten und Swedenborgianer die Schaar der Ihren durch eine bis dahin unerhörte Regſamkeit mehren, während andererſeits ein nackter und frecher, früh ergrauter, aber neu — nun poſitiv heidniſch und antichriſtiſch, gräßlich human und univerſal — ſich verjüngender Unglaube alle innerlich confeſſionellen Differenzen verſchlingt, und ein modern ſiecher Halbglaube ſie möglichſt alle glücklich zu verdecken und auszugleichen ſinnt; in einer ſolchen Zeit kann es ja wohl nicht als unangemeſſen erſcheinen, wenn jemand, der durch die Entwickelung ſeines Lebens nicht minder, als ſeiner Theologie, auf ernſte Prüfung aller kirchlichen Unterſchiede und auf ein klares Reſultat ſich hingewieſen ſieht, den Gang und die Ergebniſſe ſeiner Prüfung, trotz ſeines lebendigſten,

individuellſten Bewußtſeyns von der Mangelhaftigkeit ſeiner Arbeit, in dem Verſuch einer allgemeinen chriſtlichen Symbolik dem Publicum vorzulegen unternimmt. Doch man würde den Herausgeber mißverſtehen, wollte man ſein Buch für ein Product zeitlicher Intereſſen, zeitlich fluctuirender Factoren halten. Das rein apologetiſche und — wenn man ſo ſchlechthin etwa auch das zu desavouiren hätte — das rein hiſtoriſche Intereſſe (welches man ja doch verfolgen und behaupten darf, auch ohne Glauben und Unglauben, Wahrheit und Irrthum, Leben und Tod, im Großen und Groben, wie im Feinen und Kleinen, in ſich ſelbſt zu neutraliſiren und identificiren, auch ohne die hiſtoriſch gegebenen Geſichtspunkte im voraus indifferentiſtiſch zu nivelliren, behaupten, für treue Objectivität und lebendige Subjectivität mit gleichen Ehren) iſt ja gewiß für ſich allein für ein Unternehmen dieſer Art ſchon lebenskräftiges Motiv genug; vorausgeſetzt freilich, daß der Unternehmer ſich nicht davor ſcheuet, bei ſolchem ſchlechterdings hiſtoriſchen und eben hiſtoriſch auch apologetiſchen Vorhaben in einer Alles verjungen wollenden Gegenwart ſich ſelbſt und etwaigen Jung-Theologen unter den Zeitgenoſſen ganz alt und altmodig ruinenartig vorzukommen. Sind doch nicht die Jungen an den Wegen allein, die freilich ſich am vernehmlichſten zu machen wiſſen, der Spiegel der Zeit; die Lebenszeichen ſelbſtbewußter Chriſtenheit in der ſtreitenden Gemeine deuten dermalen noch auf ganz andere Elemente, und eben ihnen nur hat hier gedient werden wollen.

Die Leſer dieſer Schrift denke und wünſche ich mir ungefähr wie die meines Handbuchs der Kirchengeſchichte, ohne Beſchränkung auf nur angehende Theologen, doch aber auch ohne Ausſchließung jedes nur überhaupt wiſſenſchaftlich Gebildeten,

dem confeſſionelle und kirchliche Zuſtände, in ſolcher Zeit dann zumal, nicht gleichgültig ſind. Wollte man demzufolge auch dieſer Symbolik den Charakter eines Handbuchs beilegen, ſo würde ich hiegegen mich nicht ſträuben, wiewohl keinesweges auch hier, wie etwa dort, vorzugsweiſe nur lebendig überſichtliche Zuſammenfaſſung des Stoffs, ſondern ebenſo ſehr hier auch Begründung, Veranſchaulichung und Erörterung deſſelben durch nicht ängſtlich beſchränkte, vielmehr je nach Verhältniß thunlichſt reiche und vollſtändige Mittheilung von Quellenſtellen meine Abſicht geweſen iſt. Ueberhaupt habe ich hier, wie dort, mich befliſſen, nicht ſowohl Räſonnement, als Factiſches zu geben*), aus welchem Factiſchen dann ſich von ſelbſt Alles leicht zu recht ſtellt, nach den Geſichtspunkten, die ich übrigens jederzeit zum nothwendigen Verſtändniſſe des Factiſchen anzudeuten nicht verſäumt habe, und allerdings am wenigſten hier an- und auszudeuten verſäumen durfte. Die eigentliche Grundlage dieſes Buchs bilden akademiſche Vorleſungen, wie ich ſie vor fünf und ſechs Jahren über die Symbolik gehalten habe. Im zweiten Halten wurde ich durch das plötzliche Aufhören meiner akademiſchen Functionen unterbrochen, und das dringende Geſuch mancher meiner Zuhörer um ſofortige Publication der Vorträge gab mir damals den erſten Impuls zu der Edition. Natürlich hat ſeitdem und bei näher beabſichtigter Herausgabe ſich Materie und Form vielfach und bedeutend umgeſtaltet. Doch wird auch das Weſen der eigentlichen Grundlage ſich noch jetzt nicht ganz verleugnen. Dank-

---

*) Factiſches der Kirchengeſchichte und Factiſches der Symbolik geſtaltet ſich freilich verſchieden.

bar habe ich die bekannten ſchönen ſymboliſchen Arbeiten benutzt, welche die neuere und neueſte Literatur aufweiſet; zu beſonderem Danke fühle ich mich auch dem Namen eines verehrten Mannes verpflichtet, den ich — ohne durch eine Erklärung einfacher Ehrlichkeit und Dankbarkeit die Mängel und Schwächen meiner Arbeit und die Unpopularität meiner Richtung irgend ab und über zu leiten ſcheinen zu dürfen — in der Symbolik gern als meinen Lehrer erkenne, und deſſen mündlich gegebene Darſtellung (an ſich oder in ihren Quellen) einzelnen Theilen der meinigen, ſofern natürlich dieſe nicht gerade in ſymboliſcher weiterer Begründung und Ausführung beſtehen, und ſo weit dieſelben nicht eben mit meiner weſentlich verſchiedenen thetiſchen und antithetiſchen Anſchauung — die ja freilich in Darſtellung und Erörterung durchgängig hervortritt —, ſowie mit meiner eigenthümlichen Anlage des Ganzen irgend zuſammenhängen, urſprünglich zur Baſis gedient hatte. Mit großem Bedauern dagegen muß ich es erwähnen, daß das vortreffliche neueſte Werk von Rudelbach: Reformation, Lutherthum und Union. Leipz. 1839. — ein Werk, welches, gediegen in Gelehrſamkeit und in Geſinnung, unter allen Wirren gegenwärtiger Zeit in mehr als einer Beziehung mir eine wahre theologiſche Erquickung gewährt hat — mir erſt bei ſchon ſo weit vorgerücktem Druck meines Buchs bekannt geworden iſt, daß eine Berückſichtigung deſſelben für die eigentlich entſprechenden Theile des letzteren auf keine Weiſe mehr möglich war, ob ich es gleich nicht verkenne, daß einestheils die Tendenz in dem Buche meines verehrten Freundes und in dem meinigen überhaupt eine verſchiedene iſt (ſofern dort lutheriſche und reformirte Kirche,

hier alle Kirchenpartheien in Betracht kommen, dort das Intereſſe umfaſſender genetiſcher Entwickelung ſchon der Grundkeime, hier das einer einfachen Darlegung ausgebildeter Geſtaltung obwaltet, kurz jenes Werk eine ausführliche dogmatiſch-hiſtoriſche Forſchung in Beziehung auf jene beiden Kirchen, dies Buch eine gedrängte allgemein ſymboliſche Darſtellung iſt), und daß ſodann anderentheils das Zuſammentreffen beider von einander durchaus unabhängigen Schriften in dem Weſentlichen der Grundanſchauung nun ein um ſo erwünſchteres Zeugniß geben kann.

Aus vorliegender Schrift (wenn es mir vergönnt iſt, hier, bei ungeſuchter Veranlaſſung, noch ein kurzes, reſumirendes Wort, bedingt durch die alleinige Rückſicht auf Wahrheit, von perſönlichen Verhältniſſen zu ſagen, die nun einmal vordem veröffentlicht worden ſind*), und allerdings das öffentliche Intereſſe beziehungsweiſe auch wohl berühren dürften) wird übrigens jetzt zur Gnüge ſich ergeben, ob, wie vor einiger Zeit haſtige Zeitungsberichte gemeldet haben, ich wiederum von der lutheriſchen Kirche ab und der Union beigetreten bin. Man hat auch hinzugeſetzt, daß in Folge deſſen gewiſſe officielle Anerbietungen mir gemacht worden ſeien. Letzteres in der dort näher bezeichneten Weiſe iſt eine gewöhnliche Zeitungsunwahrheit, hervorgegangen vermuthlich aus unkritiſch aufgenommenen Inſinuationen mißverſtehender Indiscretion. Erſterem aber liegt allerdings ein Thatſächliches, freilich von ſehr diver-

*) Hauptſächlich in: Einige Urkunden, betreffend die Geſchichte der luth. Gemeinde in und um Halle in ihrer Bildung und Bedrängung ꝛc. Lpz. 1835. (Hienach dann auch anderwärts, z. B. in Haſe's Kirchengeſchichte.)

girender Deutung, zum Grunde. Während nehmlich ich in der Sache geblieben bin und gewiſſenshalber bleiben werde, was ich war, nicht unirter Lutheraner, und demgemäß auch in dieſem Buche mich offen ausſpreche, hat doch ſeit etwa dem Mai v. J. meine praktiſche Maxime ſich dadurch bedeutend genug und einflußreich modificirt, daß ich eine paſtorale Wirkſamkeit, die, gültig ja wohl nach göttlicher Ordnung*), doch keineswegs in aller menſchlichen Ordnung**) vor mehreren Jahren in lebendigem Gefühl geiſtlichen Bedürfniſſes mir übergeben worden war, und der ich länger, als ich je erwartet, unter ſchweren äußeren und inneren Kämpfen um vieler, nur ſo von ſchwärmeriſchen Abwegen fern zu haltender Seelen willen mich unterzogen, in den letzten Jahren aber allerdings nur auf Grund und in den Schranken obrigkeitlicher Connivenz Raum gegeben hatte, da, als dieſe Connivenz nach bittweiſe provocirter höherer Endentſcheidung ein ſprechendes Ende nahm, unter freieſter, wenn auch beiderſeits ſchmerzlich empfundener Zuſtimmung der Gemeinſchaft aufgehört habe auszuüben: ein Schritt, zu dem meine durch die unglaublichen Beſchwerden dieſer Wirkſamkeit geſchwächte Geſundheit mich

*) Von einer Gemeinſchaft oder wenn man will Synode ausländiſcher evangeliſch-lutheriſcher Paſtoren notoriſcher Orthodoxie iſt die ertheilte Ordination auch erſt noch neuerlich ſelbſt in aller urkundlichen Form als gültig anerkannt und beſtätigt worden.

**) Dies Anerkenntniß ſteht indeß außer Beziehung auf das Urtheil über meine akademiſche Dienſtentlaſſung. Letztere iſt ausgeſprochen worden, ohne durch mein paſtorales Verhältniß irgend motivirt worden zu ſeyn (ſ. das veröffentlichte Entlaſſungsdocument), und ehe daſſelbe ein Motiv dazu hätte abgeben können. Dies hier gelegentlich zur Berichtigung einer anderen falſchen Zeitungscorreſpondenz.

bald auch ohnedies genöthigt haben würde. Ueber lutheriſche Kirche und Union denke und urtheile ich freilich weſentlich auch jetzt wie früher; dabei aber mag und werde ich jetzt bei erfahrungsmäßig gereifter Einſicht in manche Verhältniſſe der Zeit ſo herben, ſelbſt unbilligen Ausdrucks, wie ich ihn früher hie und da wohl gebraucht habe, und, ob auch zum Theil veranlaßt durch die ſelbſt erfahrene Behandlung, nie hätte gebrauchen ſollen, mich nie mehr bedienen, ſo wie ich gleicherweiſe jedes vor der Schärfe des göttlichen Wortes und dem Ernſte lutheriſcher Unterthanenpietät nicht in voller Strenge beſtehende Mittel*) zu activer Geltendmachung eines wenn an ſich auch noch ſo ſchuldigen Proteſts entſchieden nunmehr rejiciren gelernt habe; und, durch ſo manches niederſchlagende Erlebniß an Confeſſionsverwandten gewitzigt, ohnehin von Anfang an nur lutheriſche Kirche im nüchternen ſymboliſchen Sinne, durchaus gar nichts Eigenes und Beſonderes, am wenigſten Aeußeres auf Unkoſten des Inneren, ſuchend, bin ich weiter als je von der Meinung zurückgekommen, als ſei die lutheriſche Kirche dieſer Zeit, daß ich nur der Kürze wegen ſo ſage, auf Scheibelianer oder Stephanianer beſchränkt. Daß es Gott Lob in Europa und namentlich in Deutſchland, das ja ſelbſt noch auf lutheriſche Landeskirchen blicken kann, noch außerdem viele, ja daß es auch in der preußiſchen Landeskirche noch Lutheraner giebt, und — wenn, wo reines Wort und Sacrament iſt, da eine lutheriſche Gemeine iſt — auch lutheriſche Gemeinen, liegt ja am Tage; aber ſelbſt dies hoffe ich feſthalten zu dürfen, daß innerhalb des äußeren Verbandes

*) Insbeſondere auch das, welches eilfertige Preſſe darbietet.

einer Landeskirche, wie die preußiſche es iſt und zu werden die Hoffnung giebt, auch ein lutheriſches Gewiſſen Ruhe finden kann, wenn nur — dies ſind ſo gerechte, als gemäßigte Anſprüche, deren Zugeſtändniß darum denn auch kein Luftſchloß iſt — Union oder Nicht-Union wirklich confeſſionell frei gelaſſen, wenn ferner rein lutheriſches Wort und Sacrament wirklich objectiv geduldet*), und wenn endlich (denn vor einer Verpflichtung „auf die lutheriſchen und die reformirten Symbole, inſofern ſie übereinſtimmen," müßte mein theologiſches Gewiſſen — zumal Widerſachern, wie etwa der Katholicismus es iſt, gegenüber — erröthen) die Verpflichtung ſchlechthin auf die lutheriſchen oder auf die reformirten Symbole, ſei es auch nur auf Ein concretes Grund- oder Hauptbekenntniß**), wirklich ordnungsmäßig geſtattet wird. Durch möglichſtes Feſthalten am größeren kirchlichen Ganzen, ſofern daſſelbe nur nicht gewaltſam abſtößt, wird, das bezeugt die Geſchichte, das Heil der Kirche gewiß ungleich gedeihlicher gefördert, als durch eine Auflöſung in kleine abgeſonderte, ſo leicht excentriſch hoffärtige Haufen und eine unter obwaltenden

---

*) Hierin iſt allerdings auch die Duldung einer von etwaigem widerlutheriſchen Inhalt objectiv geſäuberten officiellen liturgiſchen Form involvirt.

**) Die ungeänderte (oder wenn man in ireniſchem Intereſſe lieber will, die im Jahr 1530 übergebene) Augsburgiſche Confeſſion lutheriſcherſeits — nächſt den ökumeniſchen Symbolen — wäre dazu augenſcheinlich das geeignetſte; ganz abgeſehen hier von dem Anerkenntniſſe, welches dieſem Bekenntniſſe längſt ſelbſt auch Seitens der Reformirten in Deutſchland und bei der Jubelfeier 1830 förmlich und feierlich Seitens aller bis dahin reformirten, wie lutheriſchen Kirchen Preußens ſchon zu Theil geworden iſt.

Verhältniſſen ſo leicht Fanatismus und Rottengeiſterei erzeugende Zerſplitterung, deren Verkehrtheit in vorliegendem Fall mir vielfach, mehr von fern her, grell vor Augen getreten iſt, und deren Unſegen noch zuletzt (— nach geſchehener Begrenzung meiner paſtoralen Functionen — bei kürzlich erfolgter ſtürmiſcher Anſchließung des größeren Theils hieſiger ſ. g. Lutheraner an unvertrieben und unverfolgt, mit Verkennung der Pflicht gegen vaterländiſche Kirche und vaterländiſche Seelen, ja mit Zerreißung und Verhöhnung der heiligſten Bande, in ein überſeeiſches Paradies flüchtende und ſolch Verfahren zum Schibboleth lutheriſcher Rechtgläubigkeit ſtempelnde Sachſen) in Erfahrungen, die allen Glauben überſteigen — ſo machen ſie das Herz bluten —, und über die ich gern ſchweige, an unvergeßlichen Perſonen nächſter Umgebung ſich mir hat erhärten müſſen. Ein Neues, ſo viel iſt ohnehin auch gewiß, und zwar nicht ein kleines und kleinliches, ſondern ein großes und großartiges Neues will in der Kirche unſerer Zeit geboren werden. Die geiſtlichen Geburtswehen zeugen. Vielleicht daß dies Neue, unter Deſſen Walten, der ſtärker, als Belial iſt, ſelbſt heilsförderlicher ſich geſtaltet in neuen Schläuchen, als in alten. Aber freilich der neue Bau, wenn er ſich bewähren ſoll, ſoll und muß ſich nur gründen — das fängt ſchon die Gegenwart unter ihren Kämpfen, der moderne Glaube*)

*) Wir möchten nicht mißverſtanden werden. Zum modernen Glauben, dem erſten Frühlingskeime nach einem harten Winter, bekennen auch wir uns, ſofern er ſich beſcheidet, daß er noch nicht mehr iſt; geberdet er ſich aber hie und da jetzt in knabenhaftem Dünkel als vermeintlich wohlbefähigten bibliſch gläubigen Richter der ſymboliſchen Säulen der Kirche, als Lobredner eines unbewährten Neuen

unter ſeinen halt= und wirkungsloſen Windungen und Krümmungen an zu erkennen — auf den alten, nicht halb rechten und halb reinen, alſo unrechten und unreinen, ſondern ganz rechten und ganz reinen Grund. Möchte er denn nur immer tüchtiger und wackerer von neuem bezeugt, ans Licht gefördert, zur Anerkennung gebracht werden! Von wem das auch geſchehe, heiße er Scheibel oder Stephan — es ſind mir beides ehrwürdige theure Namen, im Feſthalten des einigen Fundaments, welches das Holz und Heu ja doch endlich abwirft —, oder wer es auch ſei und in welchem äußeren Verhältniſſe, auf dieſe oder auf jene Weiſe, dieſſeits oder jenſeits des Weltmeers; das iſts ja nicht, worauf es ankommt. Der Kirche Heil kommt nicht von außen, es kommt von innen. Daß denn nur Chriſtus gepredigt werde, der ganze, einige, ungetheilte Chriſtus! Das Wort hat es früher gethan, das Wort allein muß es auch jetzt thun. Und wer dies Wort führt und treibt, mit dem ſoll man ſich eins wiſſen, ſich eins bekennen, — nicht um der Perſon, ſondern um des Wortes willen —, ſeis auch mit Selbſtverleugnung.

Nur mit dieſem Bekenntniſſe, wie ich es bei dieſer ſich mir darbietenden Gelegenheit hier von neuem ausſpreche, zu der nicht unirten lutheriſchen Kirche und der ſchönen geſchloſſenen Einheit ihrer Symbole wage ich es auch, in vorliegender Schrift zugleich gegen den Katholicismus ſachlich mit in die Schranken zu treten; denn ich meine freilich, daß aller Kampf gegen den Katholicismus jetzt umſonſt und erfolglos iſt, wenn

---

auf Unkoſten des lobesunbedürftigen Alten, ſo können wir nichts an ihm rühmen, als die kindliche ungeheure Naivität.

man nur mit mehr oder minder negativen, nicht zugleich mit vollſtändig poſitiven Waffen gegen ihn ſtreiten, nur das ſeit der Reformation und durch dieſelbe neu hervorgetretene kirchliche Element erfaſſen, nicht mit völlig gleicher Energie das andere, alte, wahrhaft katholiſche behaupten, nur den anthropologiſchen und ſoteriologiſchen proteſtantiſchen Gewinn, nicht gleicherweiſe das theologiſche und chriſtologiſche katholiſche Fundament geltend machen, nur eine proteſtantiſcherſeits charakteriſtiſche perſönliche Aneignung der allgemeinen Wahrheit, nicht zunächſt die auch katholiſcherſeits noch bewahrte allgemeine Wahrheit ſelbſt haben, nur mit Schrift und unſichtbarem Geiſt, nicht zugleich mit Geſchichte und Realität ankämpfen, nur den neu- und altrömiſchen Mißbrauch, nicht zugleich die von der altrömiſchen Kirche verworfene Häreſie verwerfen wollte. Das Beides aber thut und vermag allein die lutheriſche Kirche in Wahrheit, indem ſie — eben ſo ächt katholiſch, wie ächt proteſtantiſch; eben ſo des neuen, als des alten Irrthums los und ledig in der Freiheit der ewigen vollen Wahrheit — die alte katholiſche Grundlage gleicherweiſe behauptet mit der römiſchen Kirche, als mit den der Reformation entſproſſenen Geſtaltungen die neue proteſtantiſche Fortbildung, nur keines von Beidem in der eigenthümlichen Einſeitigkeit der (römiſch- und griechiſch-katholiſchen, wie reformirt- und ſectiriſch-proteſtantiſchen) Extremitäten. Das eben bedingt die rechte reine Mitte, die ſie hält, — die von entſeelter Leiblichkeit und entleibter Geiſtigkeit (daneben zugleich denn auch von einer in Ausfüllung der je beiderſeitigen Leere nun innerlich oder äußerlich politiſirenden Kirchlichkeit beider) gleich weit entfernte, Geiſt und Leib untrennbar einende

concrete Perſönlichkeit wahrhaft rein kirchlichen Lebens —, die lautere Harmonie zwiſchen zwei ſchneidenden Mißtönen der Extreme, die ruhige Fülle zwiſchen Ueberfülle und Mangel, das, was Union nicht macht, ſondern iſt, bei all der offen ſichtlichen leidigen Spaltung der allgemeinen chriſtlichen Kirche die ſichtbare tief bedeutſame Einheit; wodurch ſie ſich in Wahrheit legitimirt als die Gemeine, die, auf den Felſenmann gegründet und wieder gegründet — im Wort —, von den Pforten der Hölle nicht überwältigt werden ſoll.

Halle am 23. Februar 1839.

F. Guerike.

Inhalt.

Einleitung . . . . S. 1—10
§. 1. Begriff, Name, Methode, Nutzen der Symbolik 1— 4
§. 2. Bearbeitung der Symbolik . . . . 4—10
(Comparative Symbolik: 1. Aeltere Zeit S. 4—7; 2. neuere Zeit S. 7—10.)

Erſter (iſagogiſcher) Theil der Symbolik.

Von den einzelnen chriſtlichen Kirchengemeinſchaften überhaupt . . . . 11—56
§. 3. Chriſtliche Kirche und chriſtliche Kirchen im Allgemeinen . . . . 11—13

Erſter Abſchnitt.

Grundzüge einer hiſtoriſchen Entwickelung der verſchiedenen chriſtlichen Kirchengemeinſchaften vor der Reformation 13—26
§. 4. Vorerinnerung. Apoſtoliſche Kirche . . . . 13—14
§. 5. Katholiſche und römiſch-katholiſche Kirche . . 14—17
§. 6. Griechiſche Kirche . . . . 18—23
[Schismatiſche Partheien S. 22—23.]
§. 7. Waldenſer und böhmiſche Brüder . . . . . 23—26
(1. Die Waldenſer-Gemeinde S. 24—25; 2. die Gemeinde der böhmiſchen und mähriſchen Brüder S. 25—26.)

Zweiter Abſchnitt.

Grundzüge einer hiſtoriſchen Entwickelung der verſchiedenen chriſtlichen Kirchengemeinſchaften ſeit der Reformation 26—56
§. 8. Im Allgemeinen . . . . 26—28
§. 9. Kirchlicher Materialismus in der römiſch-katholiſchen und griechiſchen Kirche . . . . 28—33
(1. Römiſch-kath. Kirche der drei letzten Jahrhh. S. 28—30; 2. Griechiſche Kirche S. 30—33 [Schismat. Partheien S. 33].)
§. 10. Reine kirchliche Wahrheit in der lutheriſchen Kirche 33—37

Anmerk. Herrnhuter, Unirte Lutheraner, Waldenſer S. 37—40
(1. Herrnhuter S. 37—39; 2. Unirte Lutheraner S. 39; 3. Waldenſer S. 39—40.)

§. 11. Kirchlicher Spiritualismus und Idealismus in der reformirten Kirche und mancherlei Secten, ſowie (vorwaltend) in der neueſten kirchlichen Union . . . . . 40—55
(1. Reformirte Kirche S. 40—45 [Methodiſten S. 43, Arminianer S. 43—45]. 2. Secten S. 45—51: a. Antitrinitarier, Socinianer S. 45—47; b. Wiedertäufer, Mennoniten, Baptiſten S. 47—49; c. Quäker S. 49—50; d. Swedenborgianer S. 50—51. 3. Union, unirte Kirche S. 51—55.)

Anmerk. zu §. 9—11 56

Zweiter Theil der Symbolik.

Von den Bekenntnißſchriften der einzelnen chriſtlichen Kirchengemeinſchaften ſeit der Reformation . . . . . 57—134

Erſter Abſchnitt.

Lutheriſche Kirche . . . . 57—91

Literatur . . . . 57—59

§. 12. Aus älterer Zeit her aufgenommene Symbole: **Symbola oecumenica** . . . . 59—70
(1. Apoſtoliſches Symbolum S. 60—66; 2. Nicäniſches Symbol S. 66—68; 3. Athanaſianiſches Symbolum S. 68—70.)

§. 13. Augsburgiſche Confeſſion und deren Apologie . 70—77
[Vorbemerkung. Eigenthümliche Bekenntnißſchriften der luth. K. S. 70.]
(1. Augsb. Confeſſion S. 70—75; 2. Apologie der Augsb. Conf. S. 75—77 [Confutatio Conf. Aug. S. 75].)
Anmerk. 1. Confessio Saxonica S. 77; 2. Conf. Würtembergica S. 77. — Glaubensbekenntniß Luthers S. 77—78.

§. 14. Schmalkaldiſche Artikel; beide Katechismen Luthers 78—83
(1. Schmalk. Artt. S. 78—80; 2. Luthers Katechismen S. 80—83.)

§. 15. Concordienformel . . . . 83—90
Viſitationsartikel S. 90.

Anmerk. zum erſten Abſchnitt (Schriften lutheriſcher Kirchenlehrer) 91

Zweiter Abſchnitt.

Römiſch-katholiſche und griechiſche Kirche . . S. 91—105

I. Römiſch-katholiſche Kirche . . . . 91—100

Liter. S. 91.

§. 16. Canones et Decreta Concilii Tridentini . . 91— 94

(Vorbemerk. Aeltere Symbole S. 91.)

§. 17. Symboliſche Schriften zweiter Ordnung . . 95— 99

(1. Professio fidei Tridentina S. 95—97; 2. Catechismus Romanus S. 97—98. Andere Katechismen [Canisii u. Bellarmini] S. 98—99. — Noch anderes Symboliſche [a. Confutatio C. A., b. Bulle Unigenitus, c. Liturgiſche Bücher] S. 99.)

Anmerk. (Schriften der Theologen) . . . . 99—100

II. „Orthodoxe" griechiſche Kirche . . . . 100—105

§. 18. 100—105

(1. Sieben ökumeniſche Kirchenverſammlungen ꝛc. S. 100; 2. Beſondere und eigentliche Bekenntnißſchriften S. 100—103: a. Confessio orthodoxa S. 101—102, b. Zwei andere Glaubensbekenntniſſe S. 102—103 (α. Confessio Dosithei S. 102, β. Conf. Gennadii S. 103); 3. Griech. Privatbekenntniſſe S. 103—104: a. das Glaubensbek. des Metrophanes Kritopulus S. 103, b. die Verhandlungen des Patr. Jeremias S. 103, c. das Glaubensbek. des Metropol. Philaret S. 104. — Anmerk.: Griech. Dogmatiker ꝛc. S. 104—105.)

Dritter Abſchnitt.

Reformirte Kirche und kleinere Kirchenpartheien und Secten . . . . 105—134

I. Reformirte Kirche . . . . 105—122

Liter. S. 105.

§. 19. (Vorbemerkung.) . . . . 105—107

[Oekumen. Symbole S. 106.]

§. 20. Vorcalviniſche Bekenntnißſchriften der reformirten Kirche, — meiſt ſchweizeriſche . . . . 107—110

(1. Confessio Tetrapolitana S. 107—108; 2. Zwinglii ad Carolum Imp. fidei ratio [und deſſ. Christianae fidei brev. et clara expositio] S. 108; 3. Confessio Basil. et Mülhus. S. 109; 4. Conf. Helvetica prior S. 109—110; 5. Wahrhafte Bekenntniß der Diener der Kirche zu Zürch ꝛc. S. 110.)

§. 21. Calviniſch influirte Bekenntnißſchriften der reformirten Kirche, — zunächſt ſchweizeriſche . S. 110—115

(1. Consensus Tigurinus S. 110—111; 2. Consensus Genevensis S. 111; 3. Confessio Helvetica posterior S. 111—112, [In Zuſammenhange mit derſelben a. Conf. Frid. III. und b. Repetitio orthodoxae Conf., quam amplect. eccl. Anhalt. S. 112]; 4. Zweite Baſeler Confeſſion S. 113; 5. Formula Consensus helv. S. 113—114. — Anmerkung. Schweizeriſche Katechismen: a. Genevensis, b. Tigurinus S. 114. Dogmatiſche Schriften S. 115.)

§. 22. Calviniſch influirte Bekenntnißſchriften der reformirten Kirche, — außerſchweizeriſche . . . . 115—122

(1. Allgemeiner geltende S. 115—117: a. Heidelberger Katechismus S. 115—116; b. Beſchlüſſe der Dordrechter Synode S. 117. — 2. Provinzielle S. 118—122: a. Confessio Hungarica S. 118; b. Conf. Gallicana S. 118—119; c. Conf. Scotica S. 119 [Anm. α. das ſ. g. negative Bekenntniß, β. Conf. Presbyterianorum S. 119]; d. Conf. Belgica S. 119—120; e. 39 Artikel S. 120—121; f. Consens. eccl. Polon. S. 121; g. Conf. Marchica S. 121—122 [Neue preuß. Kirchenagende S. 122]; h. Colloqu. Lips. und Declaratio Thoruniens. S. 122.)

II. Arminianer . . . . 122—124

§. 23. . . . . 122—124

(1. Die 5 Sätze S. 123; 2. Confessio Remonstrant. rc. S. 123—124; 3. Arminianiſche Rechtfertigungsſchriften S. 124; 4. Katechism. S. 124. Anmerkung. Dogmat. Schriften S. 124.)

III. Socinianer . . . . 125—129

§. 24. . . . . 125—129

(1. Krakauiſcher Katech. S. 125; 2. F. Socin's Katech. S. 125; 3. Rakauiſcher Katech. S. 125—126 (a. kleinerer, b. größerer); 4. Confess. fidei christ. S. 127. — Anmerk. Socinianiſche Dogmatiker S. 127—129.)

IV. Mennoniten . . . . 129—131

§. 25. . . . . 129—131

[Anmerk. Baptiſten S. 129.]

V. Quäker . . . . S. 131—133
§. 26. . . . . 131—133
VI. Swedenborgianer . . . . 133—134
§. 27. . . . . 133—134

Dritter Theil der Symbolik.

Comparative Darſtellung des ſymboliſchen Lehrbegriffs der vornehmſten einzelnen chriſtlichen Kirchengemeinſchaften . . . . 135—585

Erſter Abſchnitt.

Erkenntnißquelle der göttlichen Offenbarung . . . 135—174
§. 28. Im Allgemeinen . . . . 135—143
(1. Lutheriſche Kirche S. 135—138; 2. Reformirte Kirche und Secten S. 138—142 [Ref. K. S. 138—139, Arminianer S. 139, Mennoniten ebend., Quäker S. 139—141, Swedenborgianer S. 141—142, Socinianer 142]; 3. Katholiſche und griech. Kirche S. 142—143.)
§. 29. Römiſch-katholiſche Kirche insbeſondere, in Vergleich mit den proteſtantiſchen (der lutheriſchen namentlich), und zwar zunächſt in Betreff der Grundſätze über die h. Schrift . . . . 144—158
(1. Altteſtamentliche Apokryphen S. 144—150; 2. Anſehen der Vulgata S. 150—153; 3. Eigenthümliche Grundſätze über Schrifterklärung und Schriftgebrauch S. 153—158: a. Schrifterklärung S. 153—157, b. Schriftgebrauch S. 158.)
§. 30. Römiſch-katholiſche Kirche, in Vergleich zu der lutheriſchen rc., in Betreff der Tradition . . . . 158—168
[Ueber die luth. Grundſätze ſ. hier S. 161. 164—168; über die reform. S. 167 f.]
§. 31. Griechiſche Kirche . . . . 168—170
§. 32. Socinianer insbeſondere . . . . 170—174

Zweiter Abſchnitt.

Theologie im engern Sinne: über das Weſen und die Verehrung Gottes . . . . 174—205
§. 33. Im Allgemeinen . . . . 174—180
(1. Von dem Weſen Gottes überhaupt und ſeinem Verhältniſſe zur Welt S. 174—176 [luth. rc. Lehre S. 174 f., ref. S. 175, ſoc. und ſwedenb. S. 175 f.]; 2. Dreieinigkeit ſeines Weſens inſonderheit S. 176—

179 [luth. ꝛc. Lehre S. 176 ff.; armin., quäk. ꝛc. S. 178 f.]; 3. Verehrung und Anbetung Gottes S. 179—180.)

§. 34. Eigenthümliche Geſtaltung der Lehre von der Dreieinigkeit inſonderheit bei der griechiſchen Kirche, den Socinianern und Swedenborgianern . . . S. 180—189

(1. Griechiſche Kirche S. 180—181; 2. Socinianer S. 181—186 [a. Antitheſis S. 182—185, b. Theſis S. 185—186. Anm. Engliſche u. amerikaniſche Unitarier S. 186]; 3. Swedenborgianer S. 186—189.)

§. 35. Römiſch-katholiſche und griechiſche Lehre von der religiöſen Verehrung anderer Gegenſtände außer Gott, der Maria und der Heiligen, ſo wie der Bilder und Reliquien, (auch der Engel), im Vergleich mit der lutheriſchen und reformirten Lehre . . . . . 189—204

[Ueber die lutheriſchen Grundſätze ſ. hier S. 191. 192—197. 200; über die reformirten ꝛc. S. 192. 195—197; — über die griechiſche Kirche S. 202—204.]

Anmerk. Swedenborgian. Lehre von Engeln und Teufel 204—205

Dritter Abſchnitt.

Chriſtliche Anthropologie, oder vom Urſtande und von der gegenwärtigen Beſchaffenheit des Menſchen . 205—243

§. 36. Im Allgemeinen . . . . 205—207

[Ueber den Charakter der reform. K. S. 206 Anm. 1, über den der kathol. u. der reform. S. 207 Anm. 3.]

§. 37. Römiſch-katholiſche Lehre von dem Urſtande des Menſchen in Vergleich mit der lutheriſchen . . 207—215

[Ueber die luther. Grundſätze ſ. hier S. 208. 209. 212. 214 f.; daneben auch über die reform. S. 209 f. 214.]

§. 38. Römiſch-katholiſche Lehre von der Erbſünde, in Vergleich mit der lutheriſchen . . . . . . 215—231

[Ueber die lutheriſchen Grundſätze ſ. hier S. 215. 217—220. 226—228 f.; daneben auch über die reformirten S. 220—222. 227. 229.]

Anmerk. Kathol. Lehre von der Erbſünde in Beziehung auf die Jungfrau Maria [immaculata conceptio] in Vergleich mit der lutheriſchen ꝛc. S. 229—231.

§. 39. Griechiſche Kirche . . . . 231—232

§. 40. Socinianismus und Arminianismus . . . 233—237

(1. Socinianismus S. 233—234; 2. Arminianismus S. 234—237.)

Anmerk. Zwingli über die Erbſünde S. 237.
§. 41. Mennoniten, Quäker, Swedenborgianer. S. 237—243
(1. Mennoniten S. 237—239; 2. Quäker S. 239—241; 3. Swedenborgianer S. 241—243.)

Vierter Abſchnitt.

Chriſtologie und Soteriologie . . . . 243—368
I. Von der Perſon Chriſti . . . . . . 243—261
§. 42. Im Allgemeinen . . . . 243—250
[Ueber die quäkeriſche Lehre inſonderheit ſ. hier S. 243, über die mennonitiſche S. 244, über die ſwedenborgianiſche S. 244 f., über die ſocinianiſche S. 245 f., und über die lutheriſche im Vergleich mit der katholiſchen, griechiſchen, reformirten ꝛc. S. 246—249.]
Anmerkung. Differenz der Kirchenpartheien über Chriſti Niederfahrt zur Hölle . . . . 249—256
§. 43. Gegenſatz der lutheriſchen und reformirten Kirche inſonderheit, in der Lehre von der Perſon Chriſti . 250—261
II. Von dem Werke Chriſti . . . . 261—282
§. 44. Im Allgemeinen . . . . 261—265
[Ueber die ſwedenborgianiſche Lehre inſonderheit ſ. hier S. 261—263, über die quäkeriſche S. 264 vergl. mit §. 45. Anm. 34., über mennonitiſche S. 265; — über manches eigenthümliche Reformirte S. 263 (Anm. 27.) und 265.]
§. 45. Vergleichende Darſtellung der katholiſchen, (griechiſchen), lutheriſchen (und reformirten), und arminianiſchen Lehre . . . . 266—277
[Ueber die lutheriſche ſ. hier S. 266—268. 271 f. 272 f. 274 f.; (daneben über die reformirte S. 266. 268 f. 272. 273. 275); über die katholiſche S. 266. 269—271. 272—276; über die arminianiſche S. 266. 269. 271. — In Beziehung auf obedientia activa vgl. S. 267, 269 u. 276 mit §. 44. Anm. 29.]
Anmerk. Griechiſcher Lehrbegriff S. 276—277.
§. 46. Socinianismus . . . . 277—282
III. Von der Aneignung des Werkes Chriſti, oder von der Rechtfertigung . . . . . 283—316
§. 47. Im Allgemeinen . . . . 283—294
(Lutheriſche und katholiſche Grunddivergenz in der Lehre von der Rechtfertigung S. 283—285. — 1. Mehr oder minder lutheraniſirende Partheien S. 285—290 [Re-

formirte K. S. 285—286 vgl. mit §. 48. Anm. 137. und 145.; Arminianer S. 287—288 vgl. mit §. 48. Anm. 145.; Socinianer S. 287—290 vgl. mit §. 48. Anm. 145.]; 2. Katholiſirende S. 290—294 [Griechiſche K. S. 290 f.; Mennoniten S. 291; Quäker S. 291—293; Swedenborgianer S. 293 f.].)

§. 48. Genauere comparative Darſtellung der katholiſchen und lutheriſchen Lehre von der Rechtfertigung S. 294—316
[Dabei auch vom Glauben nach luth. u. kath. Begriff S. 311—314 (nach reformirtem S. 312 f.) vgl. S. 307—310 u. S. 297 Anm. 107; von der Möglichkeit vollſtändiger Geſetzerfüllung nach demſelben und nach dem Begriff der Secten S. 315—316; u. ſ. w.; ſowie auch beiläufig von Geſetz und Evangelium nach lutheriſchem S. 299 Anm. 110., von Verdienſtlichkeit guter Werke nach katholiſchem S. 310. Anm. 133., vom Verhältniſſe zwiſchen Buße und Glauben nach Calviniſchem Begriff im Vergl. zum luth. u. kath. S. 312. Anm. 137.; ꝛc.]

IV. Von dem göttlichen Wirken bei der Aneignung des Werkes Chriſti, oder von der Gnade ꝛc. . . . . 316—368

§. 49. Im Allgemeinen . . . . 316—321
[Luth. K. S. 317, reform. S. 317 f., Arminianer S. 318, Mennoniten ebend., Quäker S. 318 f., kath. K. S. 319, griech. eb., Socin eb., Swedenb. S. 319 f.]
Anmerkung. Prädeſtination S. 320—321.
[Ueber Mennoniten insbeſ. ſ. hier Anm. 156, Quäker A. 157, Swedenborg. A. 158.]

§. 50. Katholiſche Lehre von der Gnade ꝛc., in Vergleich zur lutheriſchen . . . . 322—337
[Dabei zugleich kath. Lehre über verdienſtliches und überverdienſtliches menſchliches Wirken S. 327 ff. (vgl. §. 48. S. 310 f.) und über Prädeſtination S. 332 ff., in Vergleich zur lutheriſchen (luth. Lehre über Mönchsgelübde insbeſondere ſ. S. 331 f.), auch nebenbei (vgl. S. 330. 333 f. 337) zur reformirten; über die ſymboliſch reform. Gnadenlehre im Allgemeinen ſ. hier S. 324 ff.]
Anmerk. Griechiſche Kirche . . . . 336—338

§. 51. Reformirte Lehre von der Gnade und Prädeſtination im Vergleich zur lutheriſchen . . . . . 338—359
(Luth. u. reform. Lehre im Allgemeinen S. 338 ff.; Luther, Melanchthon u. Augsb. C. S. 340 ff.; Zwingli S. 342 f.; Calvin S. 343 ff.; reformirte Symbole S. 346

ff.; luth. Concordienformel ꝛc. S. 351 ff. [luth. K. über ewige Verdammniß Anm. 223; reformirter Charakter der gegenwärtigen Erweckung Anm. 225.])

§. 52. Arminianismus . . . . S. 355—363

§. 53. Socinianismus . . . . 364—368

Anmerk. Socinianiſche Lehre über Seligkeit und Verdammniß S. 367. [im Vergl. zur luth. S. 368.]

Fünfter Abſchnitt.

Von den Sacramenten und von der Kirche insbeſondere 368—585

Erſte Abtheilung.

Von den Sacramenten . . . . 368—536

[Von dem Worte Gottes als erſtem Gnadenmittel ſ. Anm. 2.] . . . . 368—371

Erſte Unterabtheilung.

Von den Sacramenten überhaupt . . . . 368—398

§. 54. Im Allgemeinen . . . . 368—384

[Ueberhaupt S. 368—372; luth. K. S. 372; katholiſche S. 372 f.; griechiſche S. 373 f.; luth., kath. u. griech. S. 374; reformirte K. und Secten (Armin., Mennon., Herrnhuter, Socin., Swedenb. über Zahl der Sacrr. Anm. 15.) S. 374—376; reform. K. S. 376—379 (Zwingli S. 376, Calvin ꝛc. S. 376 ff.); reformirte und lutheriſche S. 379—381 (Conſecration S. 380 f.); Arminianer S. 381—382; Swedenborgianer S. 382; Mennoniten und Baptiſten S. 382—383; Socinianer S. 383; Quäker S. 383—384.]

§. 55. Römiſch-katholiſche Lehre von den Sacramenten insbeſondere, im Vergleich zur lutheriſchen . . 384—398

[Scholaſtiker S. 385—386; Zahl der Sacramente S. 386—392 (luth. K. S. 389 ff.); Wirkung der Sacrr. S. 392—398 (hinſichtlich des Verwaltenden S. 394 f.; des Empfangenden S. 396 ff.)]

Zweite Unterabtheilung.

Von den einzelnen Sacramenten . . . . 399—536

I. Von der Taufe . . . . 399—421

§. 56. Im Allgemeinen (mit beſonderer Hervorhebung des eigenthümlichen reformirten Lehrbegriffs) . . 399—405

[Luth. K. S. 399; kath. u. griech. S. 400; reformirte S. 400—404 (Vergleichung der luth. Lehre über die Nothwendigkeit der Taufe und Kindertaufe Anm. 99, und der luth., kath. u. griech. über Nothtaufe Anm. 101); Secten S. 404 f.]

Anmerkung. Exorcismus S. 405.
[nach reform. ꝛc., luth. und kath. Lehrbegriff]

§. 57. Katholiſche Lehre von der Taufe im Vergleich zur lutheriſchen, und griechiſche Lehre . . . . . S. 405—414

(1. Kath. Lehre im Vergl. zur luth. S. 405—412 [Kindertaufe S. 408—411; Vergleichung der reform. Lehre über Taufe der Häretiker, Taufwiederholung ꝛc. Anm. 121.]; 2. Griech. Lehre S. 412—413 [Vergleichung der kath., luth. u. reform. Lehre hinſichtlich der Untertauchung oder Beſprengung Anm. 127. S. 413—414].)

§. 58. Lehre der kleineren eigenthümlichen Kirchenpartheien von der Taufe . . . . 414—421

(1. Swedenborg. S. 414; 2. Arminianer S. 415—416; 3. Mennoniten [und Baptiſten] S. 416—417; 4. Socinianer S. 417—421; 5. Quäker S. 421.)

II. Von dem Abendmahle . . . . 422—500

§. 59. Im Allgemeinen . . . . 422—431

[Formale Divergenz, sub una oder utraque (luth. Lehre Anm. 152.), Kindercommun. ꝛc. S. 423—424. Materiale S. 424—431: 1. Luth., kath. und griech. K. S. 424—427 (Luth. K. S. 425—426. vgl. S. 429. 431; kath. und griech. S. 426—427); 2. Reform. K. und Secten S. 424 f. 427—431 (Reform. K. S. 427—430. 431 [Calviniſch reform. S. 427—430, und nach dem Urtheil der luth. Anm. 161. 162. 165. 166. 168; Zwingliſch reform. S. 430, und im Vergl. zur luth. Anm. 169.]; Secten S. 430—431, dabei auch Unirte S. 430 f.).]

§. 60. Lutheriſche Lehre vom Abendmahle insbeſondere 432—447

[(Beiläufige Vergleichung der Lehre des Paſchaſius Radbertus Anm. 181.) — Lehre Luthers S. 432—436; der luth. Symbole S. 436—445, hauptſächlich der F. C. S. 438—445. — Anmerkung. Antitheſen der luth. Symbole, namentlich der F. C., gegen reformirten, wie gegen kath. Irrthum S. 445—447 (Beichte S. 447). — Ueber die luth. Abendmahlspraxis vgl. auch §. 61., 63. und 64.]

§. 61. Reformirte Lehre vom Abendmahle . . . . 447—470

[Zwingliſche und Calviniſche Heftigkeit gegen die luth. Lehre Anm. 216.]

(1. Zwingli u. Zwinglianiſche Symbole S. 448—452 [Zwingli S. 448—450; Zwinglianiſche Symbole:

a. Conf. Tetrapol. S. 450 f., b. erſte Baſeler Conf. S. 451, c. erſte helvet. Conf. S. 451 f., d. Züricher wahrh. Bek. S. 452]; 2. Calvin und Calvinianiſche Symbole S. 452—469 [Calvin S. 452—460 (im Unterſchied von Luther S. 459 f.); Consensus Tigur. S. 459, 460, zweite helv. Conf. S. 460—462, (Conf. Palat. S. 462) Heidelb. Katech. S. 462—464, (Catech. Genev. Anm. 238.), Conf. Gallic. S. 464—465, Conf. Belg. S. 465—466, Conf. Scot. S. 466, (Declar. Thor. Anm. 241.), 39 Artt. S. 467—468, (Conf. Angl. Anm. 242.), Conf. Hung. S. 468, Conf. March. S. 468—469.])

Anm. Einige einzelne Punkte der reform. Abendmahlspraxis in Vergl. mit der kath. u. luth. . . . . S. 469—470
[Darreichung in Hand oder Mund — Brechung des Brodes oder Hoſtien].

§. 62. Secten . . . . 470—477
(Ueberhaupt S. 470. 1. Swedenborgianer S. 470—471 [Swed. von Auferſtehung, ſowie von Chriſti Wiederkunft und vom Jenſeits überhaupt Anm. 249.]; 2. Mennoniten S. 471—472; 3. Arminianer S. 472 f.; 4. Socinianer S. 473—476 [Polemik gegen kath., luth. und Calv. Lehre S. 475]; 5. Quäker S. 476—477.)

§. 63. Römiſch-katholiſche Kirche . . . . 477—495
(Ueberhaupt S. 477—484 [Lutheriſcher Gegenſatz S. 477 f., insbeſondere auch hinſichtlich des Gebrauchs lat. Sprache Anm. 267., und hinſichtlich des Sichſelbſtcommunicirens der Geiſtlichen Anm. 277.]. — Einzelne Differenzpunkte der kath. K. von der luth. 1. Transſubſtantiation S. 484—487: a. exegetiſch betrachtet S. 484—485, b. hiſtoriſch S. 485—486, c. philoſophiſch S. 486—487; 2. Meßopfer S. 487—490 [Lutheriſcher Gegenſatz S. 488, insbeſondere auch hinſichtlich der ſ. g. Privatmeſſen Anm. 294., zugleich letzteres im Vergl. zur reform. Praxis]: a. exegetiſch betrachtet S. 489—490, b. hiſtoriſch S. 490; 3. Kelchentziehung S. 490—495. — Vgl. auch §. 64.)

§. 64. Griechiſche Kirche . . . . 495—500
(Brodverwandlung S. 495—498 [Lehre des Cyrill. Lucaris S. 496]; Comm. sub utraque S. 498; unbedeutendere Differenzen der griech. K. von der röm., wie zugleich von der luth. und der ref. S. 498—500: 1. Geſäuertes Brod S. 498 f., 2. Kinderabendmahl S. 499 f.; Differenz der Griechen nur von der luth. und von der ref. K., hinſichtlich des mit Waſſer gemiſchten Weines S. 500.)

III. Von den übrigen fünf ſ. g. Sacramenten der römiſchen und griechiſchen Kirche (im Vergleich mit dem ihnen Entſprechenden im proteſtantiſchen ꝛc., namentlich lutheriſchen, Lehrbegriffe) . . . . S. 501—536

§. 65. Sacrament der Buße, und was damit zuſammenhängt, Ablaß und Fegfeuer . . . . . 501—522

(Kath. Lehre 1. von Buße S. 501—510 [Differenzpunkte der kath. und der lutheriſchen — nebſt der reformirten — Kirche hinſichtlich der Buße, ſo wie demnächſt auch der Beichte S. 505—510; die luth. Lehre über Privatbeichte insbeſondere ſ. S. 505 f., über Faſten ꝛc. Anm. 343., über das Amt der Schlüſſel S. 508 f.; die reformirte über Beichte ꝛc. S. 505 ff. 509 f.]; 2. Ablaß S. 510—515 [Lutheriſcher Gegenſatz S. 512]; 3. Fegfeuer S. 515—520 [Lutheriſcher Gegenſatz S. 516, reformirter, und eigenthümliche Swedenborgianiſche Lehre Anm. 367.], dabei auch Limbus patrum, infantum ꝛc. S. 518—520 [luth. Lehre von Hölle in Vergl. zur kath. Anm. 373.]. — Anmerk. Griechiſche Kirche S. 520—522.)

§. 66. Sacramente der Firmelung, Prieſterweihe, Ehe und letzten Oelung . . . . 522—536

(1. Firmelung S. 522—526 [kath. Lehre S. 522—524, lutheriſche (u. reformirte) S. 524—525, griechiſche S. 525—526]; 2. Prieſterweihe S. 526—529 [kath. Lehre S. 526—527; luth. S. 527—529, und im Verhältniſſe zu reform. Grundſätzen Anm. 413. 414, u. zu anglicaniſchen Anm. 415.; griech. S. 529]; 3. Ehe S. 529—534 [kath. L. S. 529—531, luth. S. 531—533, griech. S. 533—534; über Prieſterehe insbeſ. nach kath., luth., ref. (auch anglic.) u. griech. Grundſſ. S. 530 f., 532 f., 533 Anm. 428 u. 533 f.; über gemiſchte Ehen nach denſelben Anm. 420, 427 u. 429.]; 4. letzte Oelung S. 534—536 [kath. L. S. 534 f., luth. — u. ref. — S. 535 f., griech. S. 536].)

Zweite Abtheilung.

Von der Kirche . . . . 537—585

§. 67. Im Allgemeinen . . . . 537—552

(Luth. Kirche S. 537—544. 545. 549. [concrete Anwendung der Theorie Anm. 18.]; römiſch-kath. und

griech. K. S. 544—545; reform. K. S. 545. 546—549 [anglicaniſche K. insbeſondere Anm. 22. S. 545; Chiliasmus in ſ. Verhältniſſe zur reform. Kirchentheorie S. 549 u. zur luth. Lehre ebend. Anm. 32.]; Secten S. 549—552 [Arminianer S. 549, Socinianer S. 549, Mennoniten u. Quäker S. 550 f., Swedenborgianer S. 551 f.]. — Unirte K. S. 552.)

§. 68. Römiſch-katholiſche Lehre inſonderheit vom Begriff der Kirche, von ihrer Infallibilität, allein ſeligmachenden Kraft ꝛc., im Vergleich mit der lutheriſchen Lehre . . . . S. 552—561

(Begriff der Kirche nach kath. u. luth. Begr. S. 552 f.; Einheit, Katholicität, Apoſtolicität, Heiligkeit der K. nach demſ. S. 553—555; Infallibilität S. 555—558 [kath. Lehre S. 555 ff. — beiläufig über allgem. Concilien Anm. 56. —, luth. Lehre S. 557 f., reformirte Anm. 58. 60, griech. Anm. 55]; Extra ecclesiam nulla salus S. 558—561 [nach luth. Lehre S. 558—560, u. zwar im Vergl. zur reform. Anm. 61. 63.; nach katholiſcher S. 558. 560—561].)

§. 69. Katholiſche Lehre von der Repräſentation und dem Oberhaupte der Kirche (der Hierarchie), in Vergleich mit der entſprechenden lutheriſchen vom Amte der Diener des Worts . . . . 561—574

(Kath. Lehre S. 561—566: Prieſterſtand S. 562 f. [vgl. auch Anm. 96. S. 570 über Schlüſſelamt], Papſt S. 563 ff. [Episcopal- u. Papal-Syſtem Anm. 84.]; lutheriſche Lehre S. 566—574 [Schlüſſelamt — Bußzucht Anm. 96; — über quäkeriſche Grundſſ. ſ. S. 567, über Zwingliſche u. independentiſche Anm. 94., über reformirte überhaupt — Prieſter, Schlüſſelamt, Bußzucht ꝛc. — S. 570 f., ſo wie Anm. 100, 101, 102 u. 104, über anglicaniſche insbeſ. Anm. 98, 101, 102 u. 104].)

Anmerk. Griechiſche Kirche . . . . 574—575

§. 70. Anhang zu dem Artikel von der Kirche. Einige allgemeine Bemerkungen über den Cultus der chriſtlichen Hauptkirchengemeinſchaften . . . . . 575—585

(Katholiſche Kirche S. 575—578 vgl. Anm. 137 u. S. 581; reform. K. S. 578—581 vgl. Anm. 136 u. 137. u. S. 581 [anglicaniſche K. Anm. 117, 123, 124 u. 130; unirte K. S. 580—581]; lutheriſche K.

S. 581—585 vgl. Anm. 122. [Charakter der luth. K. überhaupt, im Verh. zur kath. u. ref., S. 581 f. u. beſ. Anm. 133; Charakter des luth. Cultus überhaupt Anm. 137.])
[Quäker Anm. 111. u. 116.]
Anmerk. Griechiſche K. S. 585.

Anhang.

Luthers Glaubensbekenntniß . . . . . . S. 586—595

Nachträgliches ꝛc. . . . . 596 ff.

Einleitung.

§. 1.

Begriff, Name, Methode, Nutzen der Symbolik.

Chriſtliche Symbolik, und zwar, wie hier, allgemeine chriſtliche Symbolik, iſt die hiſtoriſche Entwickelung und wiſſenſchaftliche Darſtellung aller (aller bedeutenderen) hiſtoriſch beſtehenden chriſtlich-kirchlichen dogmatiſchen Syſteme, wodurch ſowohl das ihnen etwa gemeinſame religiöſe und chriſtliche Element, als auch das Unterſcheidende, von der Wurzel an bis in alle Verzweigungen ans Licht treten ſoll [1]). Sie grenzt mithin als verwandte Wiſſenſchaft einerſeits an die Dogmengeſchichte, andererſeits an die Dogmatik. Die Disciplin hat ihren Namen von Symbol, *σύμβολον*, in der ſpeciellen Bedeutung von Glaubensbekenntniß. Jede kirchliche Gemeinſchaft nehmlich, welche die chriſtliche Lehre auf eine eigenthümliche Weiſe und im Gegenſatz gegen andere chriſtlich-kirchliche Gemeinſchaften ausbildet, wird veranlaßt, die Ueberzeugungen, welche den zuſammenhaltenden Mittelpunkt ihres Vereins bilden, in einem Bekenntniſſe niederzulegen, deſſen Zweck theils ein thetiſcher iſt, um ſich ihrer eignen Gemeinſchaft beſtimmter und lebendiger bewußt zu werden, und um in dieſem Ausdruck ihrer Einheit ein Zeichen zu haben, an dem ſich ihre Mitglieder erkennen und um welches ſie ſich ſammeln können; theils ein antithetiſcher, um ſich anderen Gemeinſchaften beſtimmter gegenüber zu ſtellen, und die Grenzlinien der Trennung genau zu bezeichnen; theils endlich ein declarativer, um der Welt und inſonderheit dem Staate

1) Oder auch: Symbolik iſt „die Geſammterkenntniß des chriſtlichen Glaubensbewußtſeyns, inſofern ſich daſſelbe als befeſtigte Ueberzeugung von Kirchengenoſſenſchaften unter gegebenen Verhältniſſen in öffentlich anerkannten Zeugniſſen ausgeſprochen hat."

die ſchuldige Erklärung über ihre auch in weltlichem und bürgerlichem Betracht unſchädlichen Zwecke zu geben. Alle ausgebildete Kirchengeſellſchaften in der Chriſtenheit haben von jeher ſolche Bekenntniſſe, obwohl je von verſchiedener verbindender Kraft, aufgeſtellt, und dieſe nun haben von der frühſten Zeit an den Namen Symbola geführt. Man hat aber dieſen Namen symbolum auf verſchiedene Weiſe erklärt. Rufinus (am Ende des 4. Jahrh.) in ſeiner Expositio in symbolum apostolicum giebt davon eine Erklärung, die zwar etymologiſch nicht unrichtig iſt, dem Sinne nach aber bloß auf das apoſtoliſche Symbolum paßt, und zwar nur unter Vorausſetzung einer nicht hiſtoriſchen Ueberlieferung, die Erklärung nehmlich, daß jeder einzelne Apoſtel etwas dazu beigetragen, *ὅτι ἕκαστος συνέβαλε*; symbolum ſei alſo ſo viel als collatio, ein aus den einzelnen Beiträgen der Apoſtel entſtandenes Bekenntniß. Doch bemerkt Rufinus auch, man könne unter symbolum zugleich signum, indicium, verſtehen, weil das symbolum zur Bezeichnung der ächt chriſtlichen Lehre diene, und daher auch mit dem Unterſcheidungszeichen oder Loſungsworte der Soldaten verglichen werden könne. Dieſe letztere Erklärung iſt nun allerdings die richtigere. Bei den alten Griechen iſt *σύμβολον* — natürlich wohl zu unterſcheiden von *συμβολή* [2]) — überall zunächſt das ſichtbare Zeichen einer unſichtbaren Sache, die ſinnliche Darſtellung einer überſinnlichen Wahrheit oder geiſtigen Weſenheit, dann auch überhaupt Merkmal, Zeichen, Denkzeichen, und in denſelben Bedeutungen iſt das Wort auch kirchlich recipirt worden. Glaubensbekenntniſſe heißen symbola zunächſt denn darum, weil ſie auf eine vernehmliche Weiſe durch das Wort, in einem treuen Abbilde, die Ueberzeugung der chriſtlichen Kirche oder einer beſonderen chriſtlich-kirchlichen Gemeinſchaft ausdrücken, alſo als charakteriſtiſche Zeichen oder Ausdrücke des Glaubens; dann aber auch darum, was die wahrſcheinlich ſpätere, abgeleitete, wiewohl verwandte Bedeutung iſt, weil die Glaubensbekenntniſſe auch Unterſcheidungszeichen ſind, woran ſich die Bekenner deſſelben Glaubens erkennen und von anderen unterſcheiden, alſo als die Erken-

---

2) Beides freilich von *συμβάλλειν* conferre, *σύμβολον* jedoch von conferre in der abgeleiteten Bedeutung vergleichen, *συμβολη* von conferre in der einfachen zuſammentragen.

nungszeichen, gleichſam Loſungen, Feldzeichen, Parolen der Glieder der chriſtlichen Kirchengemeinſchaft: eine Beziehung der symbola als σύμβολα στρατιωτικά, tesserae militares, welche um ſo weniger unpaſſend iſt, als ſich ſchon die erſten Chriſten häufig als milites Dei et Christi bezeichneten[3]).

So iſt denn nun **Symbolik** jedenfalls diejenige Wiſſenſchaft, welche ſich mit den Glaubensbekenntniſſen der chriſtlich-kirchlichen Gemeinſchaften beſchäftigt, und als allgemeine Symbolik eben die Glaubensbekenntniſſe aller hiſtoriſch beſtehenden (bedeutenderen) chriſtlich-kirchlichen Gemeinſchaften zu dem Ende betrachtet, um aus ihnen ſowohl das allen Gemeinſame, als das Unterſcheidende klar zu erkennen. Die Entwickelung des Inhalts und die Geſchichte des Urſprungs dieſer Symbole iſt dabei jedenfalls ein Gegenſtand der Symbolik; man kann da aber nun eine zwiefache oder dreifache Methode befolgen. Entweder man hält ſich ausſchließlich an die Bekenntniſſe der einzelnen kirchlichen Gemeinſchaften, und beſchreibt dieſe der Reihe nach in ihrem ganzen Umfange; das iſt eigentlich Einleitung in die ſymboliſchen Bücher, die einen mehr geſchichtlichen, und beſonders literärgeſchichtlichen Charakter hat. Oder man macht die verſchiedenen beſtehenden kirchlichen Syſteme in ihrem ganzen Organismus, wie ſie ſich an und durch einander entwickelt haben, zum Hauptgegenſtande der Betrachtung, und die Beziehung auf die Symbole und ihre Geſchichte nur zum Nebengegenſtande. Dieſe letztere Methode einer vergleichenden Charakteriſtik der in den ſymboliſchen Büchern niedergelegten Syſteme hat einen mehr kritiſchen und dogmatiſch-comparativen Charakter. Am zweckmäßigſten und nützlichſten, und weil insbeſondere bei der letzteren Methode die Bekenntniſſe ſelbſt und ihre Geſchichte leicht zu ſehr in Schatten treten könnten, vereinigt man wohl beide Methoden ſo, daß man zuvörderſt die Bekenntnißſchriften der einzelnen chriſtlichen Kirchengemeinſchaften ſelbſt betrachtet, und ſodann auf den Grund dieſer öffentlichen Bekenntniſſe als der Hauptquellen, wiewohl auch mit Berückſichtigung mancher anderen, freilich immer ſehr untergeordneten und relativen, Nebenquelle, (als Liturgieen, Gebete, Lieder, Schriften der Kirchenlehrer), den Lehrbegriff der einzelnen chriſtlichen Kirchengemeinſchaften vergleichend darſtellt.

---

3) Vergl. Suiceri Thesaurus eccles. T. II. p. 1080.

Dieſer beiden Haupttheile beſſeres Verſtändniß aber wird ganz zuvörderſt durch eine (vorläufige) Darſtellung der Entſtehung und des Weſens der einzelnen chriſtlichen Kirchengemeinſchaften überhaupt am angemeſſenſten eingeleitet. Verfährt man bei dieſem Allen in einem Geiſte, der weder das nicht Zuſammengehörige ſynkretiſtiſch vermitteln, noch auch in allen fremden Syſtemen nur polemiſch lediglich Falſches nachweiſen will, ſo kann das Ergebniß einer ſolchen Betrachtung dem Theologen nur heilſam ſeyn. Er wird durch die ſo gewonnene Einſicht die Stellung, und als Glied der rechtgläubigen (wahren) Kirche die Vorzüge, ſeines eignen kirchlichen Syſtems genauer kennen und gründlicher darſtellen lernen, und ebenſowohl vor dogmatiſcher Einſeitigkeit bewahrt werden, als auch ein beſtimmteres und lebendigeres kirchliches Bewußtſeyn erhalten, und durch dies Alles in ſeiner Wirkſamkeit innerhalb der beſtimmten kirchlichen Sphäre, in der er ſich befindet, oder in die er demzufolge eingehen wird, — in einer Zeit zumal, die eben ſo eifrig ſynkretiſtiſch unirt, als leidenſchaftlich polemiſch ſeparirt — bedeutend gefördert werden.

§. 2.

Bearbeitung der Symbolik.

Man hat in der ſymboliſchen Literatur die Bearbeitungen der Einleitung in die ſymboliſchen Bücher und die der comparativen Symbolik wohl zu unterſcheiden. Ueber die erſteren ſ. unten Th. II. der Symbolik.

In Betreff der comparativen Symbolik ſodann hat man die ältere Zeit von der neueren ſtreng zu ſonderen.

1. In älterer Zeit, bald nach der Reformation, bis ins 18. Jahrhundert, kannte man unſere Disciplin nur als Polemik oder Theologia elenctica: diejenige theologiſche Disciplin, welche einer jeden unter den durch die Reformation neu gebildeten Confeſſionen den wichtigen Dienſt leiſten ſollte, ihren Lehrbegriff als den ausſchließlich wahren feſtzuſtellen, und alle entgegengeſetzte Anſichten niederzukämpfen. Dieſe Polemik gedieh beſonders in der lutheriſchen Kirche zur Blüthe; ſehr natürlich, weil allein dieſe Kirche es in objectiver Wahrheit vermochte, alle entgegengeſetzte dogmatiſche Anſichten als wirklich falſche darzuſtellen. Es konnte aber freilich nicht fehlen, daß beſonders in Ton und Form

manche dieſer polemiſchen Schriften den objectiven neueren Anforderungen keinesweges genügen, wenn gleich ſie faſt ſämmtlich durch ſtrenger bibliſche Methode, durch reinere Rechtgläubigkeit, durch ſchärfer begriffliche und ſcharfſinnigere Auffaſſung und durch, wenn nicht überhaupt reichere, doch tiefere Gelehrſamkeit die Leiſtungen unſerer Zeit weit übertreffen.

Die ausgezeichnetſten unter den polemiſchen Werken der lutheriſchen Kirche aus jener Zeit ſind:

Mart. Chemnitz Examen concilii Tridentini. Frcf. 1588. und öfter.

Abrah. Calovii Synopsis controversiarum potiorum, quae ecclesiae Christi cum haereticis et schismaticis modernis, Socinianis, Anabaptistis, Weigelianis, Remonstrantibus, Pontificiis, Calvinianis, Calixtinis aliisque intercedunt. Vitemb. 1653. 4.

Ioh. Musaei Collegium controversiarum. Ien. 1701. 4.

Fr. Bechmanni Theologia polemica. Ien. 1702. und mit I. F. Buddei praef. de orig. et causs. errorum in theologia. 1710. 4.

Ioh. Fabricii Consideratio variarum controversiarum cum Atheis, Gentilibus, Iudaeis, Muhamedanis, Socinianis, Anabaptistis, Pontificiis, et Reformatis. Helmst. 1704. 4.

Ioh. Olearii Synopsis controversiarum cum hodiernis Pontificiis, Calvinianis, Socinistis cet. graecis, iudaeis, antiscripturariis s. rationalistis. Lips. 1710. 8.

Ioh. Andr. Schmidii Breviarium theol. polem., exhibens controverss. cum Pontificiis, Reformatis et Socinianis. Helmst. 1710. 8.

Unter den Einflüſſen der Spener'ſchen Schule nahm die lutheriſche Polemik im 18. Jahrhundert eine mildere Geſtalt an[4]), wiewohl ſchon jetzt keinesweges ohne Nachtheil der reinen Wahrheit,

---

4) Hinſichtlich des Verhältniſſes der lutheriſchen und reformirten Kirche iſt es charakteriſtiſch, daß man jetzt anfing, von einer evangeliſch-lutheriſchen und einer evangeliſch-reformirten Kirche zu reden, während man früher nur eine evangeliſche und eine reformirte kannte (— ein Anfang des Endes, welches das evangeliſche Wort nur für den reformirten Begriff zu vindiciren droht).

und kleidete dabei ſich auch in ein deutſches Gewand; ja ſie ging nun allmählig in eine bloß hiſtoriſche Betrachtung über. In dieſer Zeit und in ſolcher Weiſe erſchienen beſonders: J. G. Walch Einleitung in die Religionsſtreitigkeiten außer der evang.-luth. Kirche. 3. Aufl. Jen. 1733. 5 Bde. 8. und deſſ. Einleitung in die polem. Gottesgelahrtheit. Jen. 1752. 8; ferner S. J. Baumgarten Unterſuchung theologiſcher Streitigkeiten, mit Vorrede, Zuſätzen u. hiſtor. Einleit. v. Semler. Halle 1762. 3 Bde. 4.; und J. Lor. v. Mosheim Streittheologie der Chriſten, mit Anmerkk. von C. E. v. Windheim. Erlang. 1763. 3 Bde. 4.

In der Form mehr an die ältere Zeit erinnern Ioh. Ern. Schubert Institutiones theol. polem. Ien. et Lips. 1756—58. ed. 2. 1760. 4 voll. 8. Kürzere polemiſche Werke dieſer Zeit ſind: Laurentii Reinhardi Theol. polem. Vimar. 1745. 8.; J. F. Buddeus Grundſätze der polem. Theol., mit Vorrede von J. G. Walch. Jen. 1750. 8.; C. M. Pfaff Plan von Grundfragen über d. Theologiam polemicam oder die Religionsſtreitigk. Tübing. 1752. 8. (gar ſehr ireniſch); und I. Frid. Gruner Institutiones theol. polem. (ed. Knapp.) Hal. 1778. 8.

Die polemiſchen Werke aus der katholiſchen und reformirten Kirche, beſonders die reformirten, ſtehen den lutheriſchen bei weitem nach.

Katholiſche polemiſche Hauptwerke ſind: Alphonsi de Castro Libri XIV adversus omnes haereses. Par. 1578. 2 voll. fol., und vorzüglich Rob. Bellarmini Disputationes de controversiis christ. fidei adversus huius temporis haereticos, zuerſt Rom. 1581—93. 3 voll. fol., am beſten Prag. 1721. 4 voll. fol.; — dann auch I. B. Bossuet Exposition de la doctrine de l'église cathol. sur les matières de controverse (im Gegenſatz zur reformirten Kirche). Par. 1671. 12. und öfter [5]) (darüber unten mehr §. 17. Anmerk.); — minder bedeutend endlich: Franc. Coster Enchiridion controversiarum praecipuar. nostri temporis de religione. Colon. Agripp. 1585, dann 1612. 8. u. ö.; Mart. Becani Manuale controversia-

5) Lateiniſch von Cl. Fleury. Antw. 1678. 12. u. ö., auch Gotting. 1736. 4.

rum huius temporis, in 5 Bb., zuerſt Herbipol. 1623. 4., dann Colon. 1697. 8. und ſehr oft; Adami Burghaberi Theol. polemica. Friburg. 1680. fol.; Seb. a S. Christophoro Theologia histor. polem. Bamb. 1751. 2 Bde. fol., und Pet. Maria Gazzaniga Theologia polem. Vindob. 1778. 79. 2 voll. 8.

Reformirte polemiſche Hauptwerke ſind: Ioh. Hoornbeck Summa controversiarum religionis. Traj. ad Rh. 1689. Frcf. ad M. 1697. 8.; Frid. Spanheim Elenchus controversiarum de religione cum dissidentibus hodie christ. Amst. 1701. 8.; Franc. Turretini Instit. theol. elenct. Genev. 1682. Lugd. B. 1696. 3 voll. 4.; Campeg. Vitringa Hypotyposis theol. elencht. Herborn. 1715. 8.; Ben. Pictet Syllabus controverss. Genev. 1711. 12.; Dan. Gerdesii Elenchus veritatum, circa quas defendendas versatur theol. elencht. Groning. 1740. 4.; und aus ſpäterer Zeit Ioh. Frid. Stapfer Institutt. theol. pol. univ. Tiguri 1743—47. 6 voll. 8., und Dan. Wyttenbachii Theol. elencht. initia. Frcf. ad M. 1763—65. 2 voll. 8.

2. Was die neuere Zeit betrifft, ſo hatte im 18. Jahrhundert der Geiſt der Spener'ſchen Schule die Heftigkeit der alten Polemik zu dämpfen begonnen; zur Umgeſtaltung der Polemik ſelbſt in unſere Symbolik aber wirkte ſodann beſonders der ſeit der Mitte des 18. Jahrh. herrſchend werdende Unglaube, deſſen plumper Gegenſatz gegen alles nur irgend Chriſtliche alle chriſtlich confeſſionellen Unterſchiede indifferenzirte. Man hatte jetzt die gröbſten Elemente des Chriſtenthums gegen den Haufen von Deiſten, Naturaliſten u. ſ. w. zu vertheidigen, welche in ihrer Beſtreitung chriſtlicher Wahrheiten viel weiter gingen, als irgend eine hiſtoriſche chriſtliche Confeſſion als ſolche je gegangen war. Die Kenntniß und Beſtreitung der einzelnen Confeſſionsunterſchiede fing ſonach an, ihr Intereſſe zu verlieren; die Polemik ſelbſt ging daher nach und nach unter, oder nahm ein bloß hiſtoriſches Gewand an, und in dieſem hiſtoriſchen Gewande iſt ſie zuletzt ſeit dem Anfange des 19. Jahrhunderts als unſere Symbolik neu erſtanden. Freilich liegt die Gefahr nun ſehr nahe, daß das lebendig apologetiſche Intereſſe bei Behandlung der Symbolik ſich in ein todt hiſtoriſches verwandele; je mehr und völliger aber das hiſtoriſche Chriſtenthum in

ſeiner reinen Geſtalt in der neueren Zeit über den Deismus und Naturalismus in ſeinen mannichfachen Erſcheinungen ſiegt, je weniger der grobe Unglaube der Feind iſt, welcher bekämpft werden muß, um ſo ſicherer wird auch der chriſtliche Symboliker vor jener Gefahr bewahrt bleiben, und die Betrachtung des hiſtoriſchen Bildungsganges ſeiner Disciplin wird ihn dann nur fähiger machen, das wirklich Gehäſſige und Falſche in der alten Polemik abzuthun, während er das Lebendige und Belebende derſelben von neuem ergreift. Dies aber beſteht nun eben darin, daß nicht bloß ein hiſtoriſches Intereſſe obwaltet, ſondern ein ſolches, das den Darſteller zugleich das Bewußtſein Einer objectiven Wahrheit feſthalten läßt, die ihm auch ſubjective Wahrheit geworden iſt.

Einen Uebergang von der eigentlichen Polemik zur Symbolik bilden ſchon die Werke der Kirchenhiſtoriker nach der Mitte des 18. Jahrhunderts, namentlich S. J. Baumgarten Geſchichte der Religionspartheien, herausg. v. Semler. Halle 1766. 4. Der Theolog aber, der für die neuere Zeit die erſte beſtimmte Anregung zu einer mehr hiſtoriſch-comparativen Behandlungsweiſe des Stoffes der alten Polemik gegeben hat, iſt G. J. Planck in ſeinem Abriß einer hiſtoriſchen und vergleichenden Darſtellung der dogmatiſchen Syſteme unſerer verſchiedenen chriſtlichen Hauptpartheien, zuerſt Göttingen 1796, dann 1804, 3. Aufl. 1822. 8. Seitdem iſt die Symbolik in verſchiedenen Schriften ſelbſtſtändig bearbeitet worden; hauptſächlich von: Ph. Marheinecke Chriſtliche Symbolik oder hiſtoriſch-kritiſche und dogmatiſch-comparative Darſtellung des katholiſchen, lutheriſchen, reformirten und ſocinianiſchen Lehrbegriffs. Heidelb. 1810, wovon aber bloß der erſte Theil, das Syſtem des Katholicismus, in 3 Bdn. 8. bis 1813 erſchienen iſt; — ferner von demſelben, als Compendium, Institutiones symbolicae, doctrinarum Catholicorum, Protestantium[6]), Socinianorum, ecclesiae graecae minorumque societatum christianarum summam et discrimina exhibentes. Berol. 1812, ed. 2. 1825, ed. 3. 1830; — von G. B. Winer Comparative Darſtellung des Lehrbegriffs der verſchiedenen chriſtlichen Kirchenpartheien. Leipz. 1824. 4.; 2. Ausg. (mit be-

---

6) Die Institutiones gehen ſchon auf Union.

deutenden Vorzügen vor der erſten) 1837; — von dem engliſch-reformirten Theologen Herb. Marſh Vergleichende Darſtellung der proteſt.-engliſchen und röm.-katholiſchen Kirche oder Prüfung des Proteſtantismus und Katholicismus, nach dem gegenſeitigen Gewicht der Grundſätze u. Lehren ꝛc., deutſch von J. C. Schreiter. Sulzb. 1821. 8.; — von dem däniſchen Rationaliſten H. N. Clauſen Kirchenverfaſſung, Lehre und Ritus des Katholicismus und Proteſtantismus, deutſch von G. Fries. Neuſt. 1828. 3 Bde. 8.; — und von dem ausgezeichneten katholiſchen Theologen J. A. Möhler (geſt. 1838) Symbolik oder Darſtellung der dogmatiſchen Gegenſätze der Katholiken und Proteſtanten. Mainz 1832. 8., 2. Aufl. 1833, 3. 1834. ꝛc.: letzteres ein Epoche machendes Werk, welches, bei all ſeinem Unvermögen gegen den wirklich, objectiv, rein proteſtantiſchen (lutheriſchen) kirchlichen Standpunkt, die Subjectivität eines modernen Proteſtantismus im Kampfe natürlich nicht im Mindeſten zu ſcheuen brauchte [7]); — neuerlich auch von dem unermüdeten Swedenborgianer J. F. J. Tafel Vergleichende Darſtellung und Beurtheilung der Lehrgegenſätze der Katholiken u. Proteſtanten; zugleich die erſte Darſtellung und Begründung der Unterſcheidungslehren Swedenborgs. Tüb. 1835. 8.

---

7) Der darüber ausgebrochene heftige theologiſche Streit zwiſchen Möhler und F. C. Baur zu Tübingen hat intereſſante ſymboliſche Ausbeute gegeben, vornehmlich Möhler Neue Unterſuchung der Lehrgegenſätze zwiſchen den Kathol. u. Proteſt. Mainz 1834, 2. Aufl. 1835. u. Baur Der Gegenſatz des Katholicismus u. Proteſtantismus, mit beſond. Rückſ. auf Möhl. Symb. 2. Aufl. Tüb. 1836 (zuerſt 1834). — In reiner proteſtantiſchem Gegenſatze, als Baur, iſt gegen Möhler aufgetreten: K. Im. Nitzſch Eine proteſtant. Beantwort. d. Symbolik D. Möhlers (in 5 Artikeln: Urſtand, Erbſünde, Rechtfertigung, Sacrament, Kirche), zuerſt in den Theolog. Studien und Kritik. 1834. 1. 2. 3. u. 4. Hft. 1835. 2. Hft., dann zuſammengedruckt. Hamburg 1835. 8. Vergl. auch Ph. Marheinecke über Möhlers Symbolik, od. Darſtell. der dogm. Gegenſ. d. Kath. u. Prot., e. Recenſion (aus d. Berl. Jahrb. f. wiſſenſch. Krit.). Berl. 1834. 8. — Endlich iſt gegen Möhler auch noch, und vorzüglich, zu vergleichen Evang. Kirchenzeit. 1834. Nr. 82. 84, 1835. Nr. 37—40. 102—104, 1836. Nr. 8. 9. 20. 21. (Abgeſehen von der neueren speciell polemiſchen Beziehung vergl. auch als ſchätzenswerthen ſymbol. Beitrag Ev. K. Z. 1837. Nr. 1—6: [Hengſtenberg] über d. innere Verhältn. der evang. zu der röm. K.).

In der allerneueſten Zeit iſt ein merkwürdiger charakteriſtiſcher Verſuch gemacht worden, die Symbolik bereits auch wieder in die Polemik umzubilden, eine Polemik aber, der älteren kaum noch vergleichbar: in K. H. Sack Chriſtliche Polemik. Hamb. 1838.[8]).

8) Der Verf. giebt „die einſeitige kirchlich-ſymboliſche und dogmatiſch-exegetiſche Behandlung der [alten eigentlichen] Polemik" ganz auf, und findet ſeine Aufgabe „in der Darſtellung des Weſens alles Irrthums in der Kirche, ſo wie in der Nachweiſung gewiſſer einander theils bedingender, theils verdrängender Hauptformen deſſelben, nehmlich des Indifferentismus, des Liberalismus, des Spiritualismus, des Separatismus und des Theokratismus."

Erſter (iſagogiſcher) Theil der Symbolik.

Von den einzelnen chriſtlichen Kirchengemeinſchaften überhaupt.

§. 3.

Chriſtliche Kirche und chriſtliche Kirchen im Allgemeinen.

Die chriſtliche Kirche iſt — mit kirchlich ſymboliſchen Worten — die Verſammlung aller an Jeſum Chriſtum in Wahrheit Glaubenden. Sie iſt als ſolche, da Chriſtus nur Einer (die Wahrheit nur Eine) iſt und der Glaube an Ihn weſentlich nur Einer, weſentlich Eine, und ſie iſt ferner als ſolche, da der Glaube etwas weſentlich Unſichtbares iſt, eine weſentlich unſichtbare. Als Verſammlung in die Erſcheinung tretend und nach dem Willen des HErrn Ihn bekennend, iſt ſie doch aber auch zugleich eine ſichtbare, und ſie läßt in dieſer Sichtbarkeit (in welcher ſie nun freilich auch kranke und todte Glieder mit in ſich faßt) ſich erkennen durch die darin erſchallende Predigt des reinen Wortes (des reinen Evangeliums) und durch das darin verwaltete reine Sacrament (Sacramente). Mithin iſt auch die ſichtbare d. h. die wahre ſichtbare Kirche eine einige — wie ja auch der Weg zum Leben nur Einer iſt —, innerlich durch den Einen Glauben im Heiligen Geiſte zuſammengehalten, äußerlich kennbar durch reines Wort und reines Sacrament, mag dann auch die ſonſtige Verfaſſung und Ordnung in ihren einzelnen Theilen, je nach der Mannichfaltigkeit menſchlicher und göttlicher Gaben, verſchieden ſeyn. Es lag aber in der Gebrechlichkeit und Sündhaftigkeit der menſchlichen Natur, daß die äußere Erſcheinung der Kirche nicht immer dem ihr Innerſtes beſeelenden heiligen Geiſte entſprach. Die Predigt des göttlichen Wortes, ſo wie die Verwaltung der Sacramente, wurde durch Aberglauben und Unglau-

ben mannichfach getrübt und verunreinigt, und ſo konnte es geſchehen, daß die wahre ſichtbare Kirche entweder unter der Uebermacht einer den Namen derſelben mit Unrecht in Anſpruch nehmenden verderbten Kirche faſt ganz erlag und verſchwand, d. h., wie ſo oft das wahre Reich Gottes zur Zeit des Alten Bundes und von Anfang an, ſich in Verborgenheit zurückzog, oder mit anderen kirchlichen Partheien in fortwährenden Kampf trat, den erſt dereinſt die Wiederkunft des HErrn in völligen Sieg verwandeln wird. Weil ein reines, wahres und freies Bekennen des HErrn nur in der wahren ſichtbaren Kirche, ſo findet auch ein reiner, ſtarker, felſenfeſter Glaube nun freilich nur in der Gemeinſchaft der wahren ſichtbaren Kirche ſtatt. Aber auch diejenigen kirchlichen Gemeinſchaften, denen, weil ſie reines Wort und reines Sacrament mehr oder minder nicht bewahren, der Name der wahren ſichtbaren Kirche nicht zukommt, deren Divergenz von dieſer alſo nicht etwa bloß das Reſultat einer Mannichfaltigkeit rein menſchlicher und göttlicher Gaben iſt, ſondern das Reſultat irgend eines Fremdartigen und Widergöttlichen, was in ihr ſonſt chriſtliches (oder doch chriſtlich ſeyn wollendes) Princip ſich mit eingemiſcht hat, und deren Beſtand daher nur temporär ſeyn kann, auch ſie tragen unter der Leitung des allmächtigen heiligen Gottes das Ihrige zur Förderung des großen Zwecks der chriſtlichen Kirche bei, und auch in dieſen Gemeinſchaften kann es ſolche geben, welche, weil ſie mehr oder minder unbewußt, vielleicht ſelbſt gar nicht den Wahn und das Böſe theilen, das zum Charakter ihrer kirchlichen Gemeinſchaft gehört[1]), und[2]) ihrem HErrn treu ſind, wahre Glieder der Kirche Chriſti ſind, — nur daß ſie bei erwachtem Bewußtſeyn ausſcheiden müſſen aus unreiner und verunreinigender Gemeinſchaft —, und welche der auch durch die falſchen ſichtbaren Kirchen hindurch gehenden allgemeinen unſichtbaren Kirche, der Gemeinſchaft der Heiligen, zur Seligkeit

1) Vergl. die orthodox lutheriſche Erklärung in Hollazii Examen theologicum p. 1314: „In ecclesia falsa, quatenus est falsa et erroribus contaminata, non datur salus; in ecclesia falsa, quatenus in eadem verbum Dei exstat et sacramenta administrantur, datur regeneratio et salus, at non sine ingenti periculo animarum, quippe quae dogmatibus falsis sic obtenebrari possunt, ut vel non accendatur lux fidei, vel, accensa in baptismo, erroribus obruatur et exstinguatur.“

2) Vermittelſt der fides, quae credit, nicht der fides, quam credunt.

angehören. Erſt am Ende der Tage wird dann dieſe allgemeine unſichtbare Kirche mit der wahren ſichtbaren, die alle Pforten der Hölle nicht überwältigen ſollen, gänzlich und für immer Eines ſeyn, und das Reich Gottes aus dem Kreuze zum Triumphe gelangen.

Erſter Abſchnitt.

Grundzüge einer hiſtoriſchen Entwickelung der verſchiedenen chriſtlichen Kirchengemeinſchaften vor der Reformation.

§. 4.

Vorerinnerung. Apoſtoliſche Kirche.

Zur Zeit der Apoſtel, in den apoſtoliſchen Gemeinden, entſprach die äußere Erſcheinung der Kirche dem ihr Innerſtes beſeelenden heiligen Geiſte. Predigt des Wortes und Verwaltung der Sacramente war rein, weder durch Aberglauben, noch durch Unglauben verunreinigt; alles Irrthümliche und Falſche im Geſammtcomplex des kirchlichen Lebens, ſofern dies eben auf Predigt des Wortes und Sacramentverwaltung beruht, war durch die Kraft der Apoſtel und ihre Wirkſamkeit im göttlichen Geiſte ausgeſchieden, und die Kirche im Ganzen, — ſo viele kranke und todte Glieder ſie auch ſelbſt damals in ſich begriff, ſo vieles Irrthümliche und Falſche auch in einzelnen Gemeinden zum Vorſchein kam, was aber eben Alles durch die reine apoſtoliſche Predigt als ſolches bezeichnet und gezüchtigt wurde, — wie ſie ſeyn ſollte.

Im Laufe der Zeit aber ward es anders. Das lebendige Wort der Apoſtel war verſtummt, und obgleich nun ihre Schriften das ſtete Kriterium zur Unterſcheidung der göttlichen Wahrheit und des menſchlichen Wahnes enthielten, welches auch der wahren ſichtbaren Kirche aller Zeiten, als eines ſteten bei aller Mittelbarkeit unmittelbaren Sprößlings der apoſtoliſchen Kirche, unverrückte Grundlage fort und fort bildete, ſo war doch nun das rein göttliche Wort der lediglich menſchlichen mündlichen Auslegung und Predigt anheimgefallen, und es fehlte die untrügliche Stimme, welche als ſichtbare Kirchenrepräſentation den Einen rechten Glauben von allem Aber- und Un-, von allem Ueber- und Minderglauben ſtets ge-

ſchieden hätte. Zwar entſtand eine ſichtbare Kirchenrepräſentation auch jetzt wieder, aber nicht eine abſolut göttlich reine, ſondern eine höchſtens relativ menſchlich reine, und ſchon inſofern eine unreine.

§. 5.

Katholiſche und römiſch=katholiſche Kirche.

Im Gegenſatz gegen Heidenthum und Judenthum von außen, und gegen allen Un= und Irrglauben der Häretiker und Sectirer und gegen alle ſelbſtiſche Privatbeſtrebungen der Schismatiker und Separatiſten von innen, bildete ſich ſchon in den erſten chriſtlichen Jahrhunderten die große äußere Einheit der Kirche, die als ecclesia catholica bezeichnet wurde. Eine ſolche äußere Einheit der Kirche war den erſten Chriſten um ſo wichtiger, je theurer ihnen, im Gegenſatz gegen ihre eigne frühere heidniſche Zerriſſenheit, die Einheit im Geiſte war, und je einmüthiger das Häuflein der Chriſten von der ganzen Welt verſtoßen ward, je tiefer ſie ferner den Zuſammenhang der Kirche auf Erden mit dem ewigen Gottesreiche in ihrem Leben empfanden, je weniger ſie alſo Weſen und Erſcheinung der Kirche in ihrem Bewußtſeyn zu ſcheiden geneigt und fähig waren, je beſtimmter ſie aber auch hiſtoriſch nachzuweiſen vermochten, wie alle einzelnen Theile ihres großen kirchlichen Organismus auf den göttlichen Grund ſich ſtützten, den die Apoſtel ſelbſt gelegt hatten, und je deutlicher ſie erkannten, daß alle die, welche von dieſer äußeren Einheit ſich losriſſen, ſei es durch falſche Lehre, ſei es durch irgend andere ſelbſtiſche Privatabſicht, damit zugleich den apoſtoliſchen Grund und die weſentliche Einheit im Geiſte ſelbſt antaſteten. Durch die immer geregeltere Verbindung der einzelnen Gemeinden, durch fortdauerndes Streben nach Uebereinſtimmung in Lehre und Gebräuchen, durch die Ausſchließung derer, die ſich dieſer Uebereinſtimmung nicht unterwerfen wollten, durch die ſchriftſtelleriſche und kirchliche Thätigkeit ausgezeichneter Lehrer, wie eines Irenäus, Tertullian und beſonders Cyprian im 2. und 3. Jahrh., und durch die allmählige An= und endliche Ausbildung einer hierarchiſchen Kirchenverfaſſung [3]), wurde nun die

3) Die frühzeitige hierarchiſche Kirchenverfaſſung iſt der Ausdruck für einen in dieſer Beziehung allerdings unvollkommneren Zuſtand der Kirche,

Idee einer katholiſchen Kirche immer mehr ins Leben eingeführt; und ſchwerlich würde ohne ſie, ohne das ihr zum Grunde liegende Wahre insbeſondere, die chriſtliche Kirche, ſonſt eine Beute der Häreſieen und Schismen, aus dem gewaltigen Kampfe mit der wüthenden Macht des Heidenthums als Siegerin hervorgegangen ſeyn.

Als Quelle des ächt Chriſtlichen ſah man in dieſer ecclesia catholica an theils die heilige Schrift, ſowohl des Alten, als des Neuen Teſtaments, welches letztere aber erſt bis zum 2. und 3. Jahrhundert in eine vollſtändige Sammlung gebracht, und erſt im 4. als Kanon völlig abgeſchloſſen wurde; theils die Tradition. In der Tradition fand man das Mittel, nicht bloß den apoſtoliſchen Urſprung der neuteſtamentlichen Schriften zu beweiſen, ſondern auch ihren Sinn richtig zu faſſen; die reine apoſtoliſche Tradition aber ſuchte man beſonders in den Gemeinden, die, von den Apoſteln ſelbſt gegründet, die Lehre derſelben in einer ununterbrochenen Reihe von Biſchöffen ſicher bewahrt hatten, und vor Allem in der durch den Märtyrertod des Petrus und Paulus verherrlichten Gemeine der römiſchen Hauptſtadt. Doch in dieſer Geltendwerdung der Tradition überhaupt und in ihrer Zurückführung beſonders auf die römiſche Kirche lag nun auch ſchon der fruchtbare Keim einer großen, folgenden Verderbniß. Von Anfang an hatten die angeſehenſten Theologen die Hauptlehren der apoſtoliſchen Verkündigung in regulis fidei zuſammengefaßt, worin man mit Recht ſo entſchieden den allgemeinen Kirchenglauben erblickte, daß, wer anders lehrte, aus der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen ward und war. Seit dem 4. Jahrhundert erfolgten auch auf den Grund der Ueberlieferung öffentliche Glaubensvorſchriften, und dieſe erhielten um ſo größeren Nachdruck, da die Kirche in ihren Beſchlüſſen jetzt vom Staate unterſtützt wurde. Immer mehr ward nun die Kirchenlehre nach allen Seiten hin durchgearbeitet, auf

---

der aber in der chriſtlichen Kirche, welche bei ihrem Vorwalten des innerlichen Elements nothwendig zuerſt das Innere, die Lehre, viel ſpäter erſt auch das Aeußere, Verfaſſung u. dgl., wahrhaft durchdrang, eben ſo natürlich und lange ganz unſchuldig ſtatt fand, wie es bei der mehr äußerlichen altteſtamentlichen Theokratie, die zuerſt die äußere Kirchenverfaſſung durch das Geſetz, viel ſpäter durch das Prophetenthum das Innere durchdrang, gerade der umgekehrte Fall war.

Concilien feſtgeſtellt und durch Theologen verheidigt, und was ſo beſtimmt war, pflanzte ſich unverändert durch die Jahrhunderte fort, wurde aber, da einmal Tradition als Lehrquelle galt, leider auch im Verlaufe der Zeit je mehr und mehr mit ſo manchen Lehr- und Grundſätzen in Verbindung gebracht, die der h. Schrift nicht gemäß waren, wo nicht ihr geradezu widerſprachen, und die nur der partielle Un- oder Aberglaube irgend einer chriſtlichen Zeit und der nicht immer glückliche Scharfſinn der Theologen erzeugt hatte. Die große Maſſe all dieſer überlieferten Lehren verarbeiteten im Mittelalter die Scholaſtiker, Petrus Lombardus und Thomas Aquinas an der Spitze, zu kunſtvollen Lehrgebäuden, in denen bibliſch Wahres mit traditionell Falſchem auf künſtliche Weiſe verſchmolzen war, und die allmächtige Hierarchie vernichtete oder unterdrückte nun jeden, der an dieſen Satzungen zu rütteln wagte.

Aus der anfangs ſo unſchuldigen beſonderen Beachtung und Reſpectirung der römiſchen Kirche war nehmlich im Laufe der Zeit nichts Geringeres, als eine allmächtige römiſche Hierarchie geworden. Der Apoſtel Petrus hatte mit Recht, nach Chriſti Wort (Matth. 16, 18. 19.)[4]), ſchon der uralten Kirche als Repräſentant der äußeren Kircheneinheit gegolten; dieſelbe Vorſtellung aber von der Repräſentation der äußeren Kircheneinheit übertrug man nun auch ſchon ſeit dem 3. Jahrh., ſeit Cyprian, auf die Biſchöffe von Rom als vorgebliche Nachfolger Petri, — was ſie doch in der am meiſten in Betracht kommenden Beziehung, in perſönlicher und apoſtoliſcher, nicht einmal dem Scheine nach waren —, wenn man ſich auch damals noch fern davon hielt, denſelben irgend eine oberrichterliche Auctorität beizulegen; und je unklarer und unbeſtimmter dieſe Vorſtellung damals noch war, um ſo mehr konnte man ſpäter hineinlegen. Immer vollſtändiger und kräftiger, durch den alten faſt ganz unbefleckten Ruhm römiſcher

4) Wäre die Lüge des Papſtthums ſo oberflächlich und offen ſichtlich, daß ſie ſchon in ihrem bibliſchen Grunde, dem Primate Petri, Unrecht hätte (was die gewöhnliche Meinung der Proteſtanten iſt), ſo würde ſie wahrlich nicht zu ſolcher Macht gelangt ſeyn, daß die ganze Geſchichte des Chriſtenthums ſich um ſie dreht. Aber darin liegt das infernale Geheimniß Roms und des Papſtthums, daß es eine volle bibliſche Wahrheit mit dem unglaublichſten Scheine der Rechtmäßigkeit geſtohlen hat."

Rechtgläubigkeit fort und fort nicht wenig gefördert, entwickelte ſich nun aus jener Idee die Idee von einem Primate der römiſchen Kirche über alle Kirchen, und ſeitdem Rom, die Hauptſtadt der Welt, eine chriſtliche Stadt und Hauptſtadt des chriſtlichen römiſchen Reichs geworden war, ward dieſelbe durch Vermiſchung des Kirchlichen und Politiſchen, allerdings aber auch durch die Einſicht geiſtlicher und weltlicher Sprecher in das Erwünſchte einer nur auf dieſem Wege erreichbaren Unabhängigkeit der ganzen Kirche von ſchädlichen Einflüſſen der Staatsgewalt, nur allzuſehr genährt. So bildete ſich immer völliger, beſonders ſeitdem der römiſche Stuhl im 8. Jahrh. auch weltliche Macht erhielt, das Kirchenſyſtem des Papſtthums aus, welches darauf im 9. Jahrh. in dem Kirchengeſetzbuche der pſeudoiſidoriſchen Decretalen eine feſte Stütze bekam, und bis ins 11. Jahrh. unter den von jeher weiſe benutzten Verhältniſſen der Zeit ſo glücklich ſich weiter realiſirte, daß ſeit Gregor VII. der Papſt das unumſchränkte Oberhaupt der Kirche war, ein untrüglicher Vicarius Dei oder Christi, von deſſen unmittelbarer Entſcheidung nun Alles abhing, welcher jede andere kirchliche Behörde nur ſo viel gelten ließ, als er wollte, der, in ausſchließendem Beſitze der geſetzgebenden Gewalt der Kirche, von allen Geſetzen dispenſiren, und ſelbſt vor keinem Tribunal belangt werden konnte.

So war denn die alte chriſtlich katholiſche Kirche in eine römiſch-katholiſche entſchieden umgewandelt. Der Charakter derſelben war durch die Mißbräuche der Tradition und der Hierarchie ſcharf gezeichnet; doch aber war auch auf der anderen Seite manches an ſich Schöne ihr eigen. Insbeſondere hatte ſie dadurch, daß ſie die Idee der äußeren Kirche und der Kirche überhaupt ſo conſequent und ſtreng, wenn gleich veräußerlichend, erfaßt und behauptet, und zum lebendigen und belebenden Mittelpunkte der Kirche nun wieder ſchon ziemlich früh das tiefſte Myſterium des Chriſtenthums, das Sacrament des Leibes und Blutes Chriſti, wenn auch durch Traditionseinfluß entſtellt, doch ſeines tiefen Inhalts nicht entleert und in ſeiner vollſtändigen (nur übervollſtändigen) Kraft dargeſtellt, gemacht hätte, ein eigenthümliches, ein kirchlich-ſacramentliches Gepräge angenommen, welches in ihr wahres Leben, wenn auch verderbtes, erhielt, und ſo dereinſt eine Reformation in ihr gerade möglich machte.

§. 6.

Griechiſche Kirche.

Doch nicht die ganze Chriſtenheit beugte ſich unter das römiſche Joch; im ganzen Orient hatte der geſchichtliche Verlauf der Kirche ſich mannichfach anders geſtaltet. Das Chriſtenthum war aus dem Morgenlande ins Abendland gekommen, und die früheſten griechiſchen Kirchen ſind älter, als die römiſche. Anfangs nun beſtand zwiſchen den orientaliſchen und occidentaliſchen, zwiſchen der griechiſchen und römiſchen Kirche das einfach brüderliche Verhältniß, und von Oberherrſchaft war nicht die Rede. Der Biſchof Clemens von Rom ſchrieb in brüderlicher Theilnahme einen Brief an die Corinthier, und der Biſchof Ignatius von Antiochien einen Brief an die Römer. Dies brüderliche Verhältniß währte auch in den erſten Jahrhunderten fort, und wurde um ſo weniger geſtört, da auch im Orient, ebenſo wie im Occident, die mündliche Tradition galt, und dort wie hier bald eine hierarchiſche Kirchenverfaſſung ſich bildete [5]). Doch die innerliche, natürliche und geiſtliche, Verſchiedenheit des orientaliſchen und occidentaliſchen Weſens, die ſonſtige Verſchiedenheit in dem Entwickelungsgange der griechiſchen und lateiniſchen Kirche und manche im Laufe der Zeit entſtehende einzelne kirchliche Mißhelligkeiten führten endlich eine Trennung dieſer beiden großen Kirchentheile herbei. Dem Griechen war Regſamkeit und Veränderlichkeit eigenthümlich, dem Occidentalen mehr Stetigkeit und Feſtigkeit; die griechiſche Kirche hatte die entſchiedenſte Neigung zur Speculation, ja ſie gab ſich endlich (nachdem der tiefe und klare griechiſche Geiſt, durch einen Plato und Ariſtoteles vorgeübt, und dann in der Perſon Chriſti den lange geſuchten würdigen Gegenſtand ſeiner forſchenden Thätigkeit mit aller Kraft ergreifend, der ganzen Chriſtenheit durch ſeine Gaben bis in das 5. Jahrhundert die höchſten Dienſte geleiſtet und ſeinen Beruf erfüllt hatte) je länger je mehr und zuletzt durchaus einer abſtracten, ausdörrenden und erſtarrenden ſpeculativen Dogmatik hin; die occidentaliſche Kirche dagegen hielt ſich mit Vorliebe an das Praktiſche, und erfaßte mit beſonderer Kraft das ſacramentliche Element der Kirche als Kirche. Dazu kam, daß der Occident hin-

5) Vergl. S. 14. Anmerkung 3.

längliche Freiheit zu ungeſtörter kirchlicher Entwickelung beſaß, während im Orient die ununterbrochenen Eingriffe weltlich-kaiſerlicher Macht die chriſtliche Entwickelung verſchroben. Und zu dieſem Allen geſellten ſich nun noch kirchliche Streitigkeiten über einzelne ſpeculative und rituelle Punkte, und die Rangeiferſucht und der Herrſchaftsſtreit des angeſehenſten orientaliſchen Biſchofs und des Biſchofs von Rom, ſo daß natürlich das Band der Einheit endlich riß.

Schon im 2. Jahrh. war zwiſchen der aſiatiſchen und römiſchen Kirche eine Differenz über die Zeit der Oſterfeier entſtanden, wobei auch zuerſt der römiſche Biſchof mit hierarchiſchen Anmaßungen hervortrat. Doch dieſer Streitpunkt wurde durch das Concil zu Nicäa 325 beigelegt. Seitdem nun aber Conſtantinopel Reſidenz der römiſchen Kaiſer war, bekamen die dortigen Biſchöfe ſo großen Einfluß auf die kirchlichen Angelegenheiten im Ganzen, daß die römiſchen auf ſie eiferſüchtig wurden. Die Beſtimmung des ökumeniſchen Concils zu Conſtantinopel 381, daß dem römiſchen Biſchof der erſte, dem zu Conſtantinopel der zweite Rang zuſtehen ſolle, konnte dieſe Eiferſucht nicht unterdrücken, und durch dieſelbe erhielten nun die einzelnen Differenzen in der Lehre und im Cultus eine größere Bedeutung. Zunächſt der Unterſchied in der Lehre vom Heiligen Geiſte. Die Synode zu Conſtantinopel 381 hatte unter Anderem die Beſtimmung gegeben, daß der H. Geiſt vom Vater ausgehe; dabei blieben die Orientalen. Im Abendlande aber entwickelte ſich beſonders ſeit Auguſtin das Dogma vom Ausgange des Geiſtes aus Vater und Sohn, welches zuerſt auf der Synode zu Toledo 589 durch den Zuſatz filioque zum Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum kirchlich legitimirt wurde. Später, im 8. Jahrh., erhob ſich der Bilderſtreit in der morgenländiſchen Kirche, und hiebei mußten die beiden entgegengeſetzten Partheien des Morgenlandes mit den Abendländern unzufrieden ſeyn: die Bilderſtürmer mit den römiſchen Biſchöfen, die jederzeit zum Kampf wider ſie gerüſtet waren, die Bilderverehrer mit den gemäßigten Grundſätzen Carls des Großen und der fränkiſchen Kirche. Seit dem Einſchlummern des Bilderſtreits hörte dieſe Spannung auf, aber mit dem gänzlichen Aufhören der griechiſchen Herrſchaft über Italien zu Ende des 8. Jahrh. lag die Möglichkeit der Trennung weit näher. Sie erfolgte zuerſt unter den Streitigkeiten, welche

nach der Mitte des 9. Jahrh. der Patriarch Photius von Conſtantinopel und ſein, wie des römiſchen Biſchofs Anſpruch auf das Kirchengebiet des neu bekehrten Bulgariens veranlaßte. Bei den Kämpfen über die Rechtmäßigkeit der Patriarchenwürde des Photius wollte der Papſt das freie Entſcheidungsrecht ausüben, welches man aber in Conſtantinopel nicht anerkannte. Photius beſchuldigte in einer Encyclica die römiſche Kirche mehrerer Irrthümer, beſonders in der Lehre vom H. Geiſte, und der Verfälſchung eines kirchlichen Symbols. Es kam am Ende ſo weit, daß Papſt Johann VIII. 880. über Photius und über alle, die ihn nicht verdammen würden, feierlich den Bann ſprach. Von da an ruhte der Streit bis in die Mitte des 11. Jahrh. 1053 aber erließ der Patriarch von Conſtantinopel, Michael Cerularius, in Verbindung mit dem Metropoliten Leo von Bulgarien, ein Schreiben nach Italien, worin er die Abendländer grober Ketzerei beſchuldigte. Hauptvorwürfe ſind: die Lehre vom Ausgehen des H. Geiſtes, der Zuſatz filioque zum Symbolum, der Cölibat der Prieſter, die Erlaubniß zum Genuß erſtickter Thiere, und vor allen — ein neuer Vorwurf — der Gebrauch des ungeſäuerten Brodes beim Abendmahle. Der neuerwachende Streit nahm bei der ſofortigen Theilnahme des Papſtes Leo IX. eine ſehr ernſte Wendung. Doch der griechiſche Kaiſer Conſtantinus Monomachus wünſchte Vermittelung, und der Papſt ſchickte Geſandte nach Conſtantinopel. Dieſe aber verlangten vom Patriarchen nur unbedingtes Nachgeben, welches Michael nicht zugeſtand, und ſo erfolgte das Reſultat, daß die päpſtlichen Geſandten 1054 die Excommunication über den Patriarchen und alle ſeine Anhänger feierlich ausſprachen, worauf der Patriarch mit gleichem Bannfluche gegen den Papſt erwiederte[6]).

Seitdem pflanzte die Spaltung der orientaliſchen und occidentaliſchen Kirche ſich in alle Jahrhunderte fort, und nahm im Verlauf der Zeit auch noch manche andere Punkte, wie über die Lehre vom Fegfeuer, über die Communio sub utraque, Kinderabendmahl und Beſchaffenheit der Bilder in den Kirchen, in die Zahl der Hauptpunkte des Streites auf. Mancherlei Unionsverſuche

6) Ueber die Geſchichte der Trennung der beiden großen Kirchentheile im 9. und 11. Jahrh. ſ. beſonders Neander Kirchengeſchichte Th. IV. S. 581 – 649.

wurden freilich in der Folgezeit bis zur Reformation hin unternommen, beſonders im 13. Jahrh. während der Herrſchaft der Abendländer in Conſtantinopel, ſodann 1274 auf dem allgemeinen Concil zu Lyon und 1439 auf dem Concil zu Florenz. Aber die wirkliche Union kam doch nicht zu Stande. Zu Lyon war nur eine äußerlich erzwungene Union geſchloſſen worden, mit Anerkennung des päpſtlichen Primates und Beibehaltung ihres Symbols und mehrerer eigenthümlichen Kirchengebräuche von griechiſcher Seite, und dieſe war natürlich nicht von Dauer. Zu Florenz unirte man ſich vollſtändiger in der Lehre und im Cultus zu Ungunſten der Griechen; die Hauptſache aber war auch hier, daß die griechiſche Kirche dem Papſte ſich unterwarf. Doch auch dieſe, nur aus politiſchen Gründen geſchloſſene Vereinigung hatte keinen Beſtand. Ueberhaupt lag ja der Gegenſatz der griechiſchen und occidentaliſchen Geiſtesrichtung weit tiefer, als daß er durch ſolcher Art Unionen hätte ausgeglichen werden können, und die über eine ganze Reihe von Jahrhunderten ſich erſtreckende Verſchiedenheit des Entwickelungsganges ließ ſich nicht in einigen Wochen durch einen Friedenstractat des Kaiſers und Papſtes ausgleichen. Seit ihrer Trennung insbeſondere hatten die Griechen und Abendländer, ohnehin ſchon wie durch natürliche Geiſtesanlagen und durch Sprache, auch durch die politiſchen Verhältniſſe und durch Nationalmißtrauen geſchieden, im religiöſen, theologiſchen und kirchlichen, wie überhaupt im geiſtigen Leben, viel zu abweichende Bahnen eingeſchlagen. Im Occident, unter mannichfacher üppiger Entfaltung, ſtieg die Cultur, im Orient ſank und verfiel ſie; der Occident ging ſeit dem 12. Jahrh. einem neuen reichen Leben entgegen, im Orient erſtarb ſogar, ſeit Jahrhunderten auf denſelben Punkt fixirt, das frühere Leben; im Occident wurde das Chriſtenthum allenthalben herrſchende Religion und ein neues geiſtiges Lebensprincip, im Orient wurde daſſelbe immer mehr eingeengt, und konnte kaum ſeine Exiſtenz behaupten; ꝛc. So pflanzte ſich denn auch unter türkiſcher Herrſchaft die griechiſche Kirche im Ganzen in ihrer Abgeſondertheit in ihrer abſtracten Speculation wie ein abgelebter Baum bis zur Reformation hin fort; nur kleinere latiniſirende Häufchen, die erſt in ſpäterer Zeit mehr wuchſen, waren aus jenen Unionsbeſtrebungen übrig geblieben.

Es gab jedoch im Orient auch noch manche abgeſonderte Kirchenpartheien, welche nicht daſſelbe Loos mit der „orthodoxen“ griechiſchen Kirche theilten. Es ſind dies diejenigen häretiſchen oder ſchismatiſchen Kirchen, welche als ſolche mit mancher Eigenthümlichkeit in Verfaſſung und Cultus ſich conſtituirten, da manche ihnen beſonders theure Lehrbeſtimmungen in den Lehrſtreitigkeiten über die Perſon Chriſti von der allgemeinen Kirche des Orients verworfen wurden. So bildete ſich im 5. Jahrhundert, nachdem Neſtorius und ſeine Lehre von der Nothwendigkeit einer gänzlichen Auseinanderhaltung der Gottheit und Menſchheit Chriſti wie zweier Perſonen verdammt worden war, die Kirche der Neſtorianer[7]); im 6. Jahrhundert, nachdem auch im Gegentheil die Lehre von einer gänzlichen Verſchmelzung der Gottheit und Menſchheit Chriſti (wie) zu einer einzigen Natur von der allgemeinen Kirche verworfen worden, die Kirche der Monophyſiten, wozu die Jakobiten in Syrien, die Kopten in Aegypten und die Chriſten in Abyſſinien und Armenien gehörten; und endlich im 7. Jahrh., nachdem die allgemeine Kirche auch ſelbſt die Lehre von einer Verſchmelzung der Gottheit und Menſchheit Chriſti zu einer einzigen göttlich-menſchlichen Willens- und Wirkungsweiſe, wenn auch in zwei Naturen, verworfen hatte, in der Mitte zwiſchen den Monophyſiten und Katholikern die kleine Kirche der Monotheleten oder Maroniten. Da die neſtorianiſche Lehre ſich weſentlich von der Lehre der übrigen Kirche unterſchied, ſo blieb die neſtorianiſche Parthei auch faſt immer ganz für ſich[8]), und erſtarrte im Verlauf der Jahrhunderte immer mehr. Die Monophyſiten und noch mehr die Monotheleten aber unterſchieden ſich eigentlich faſt nur durch Ungeſchicktheit des Ausdrucks von der übrigen Kirche, und dieſer formelle Mangel hatte bei ihnen einen praktiſch-chriſtlichen Grund, nehmlich die ernſte Beſorgniß, dem praktiſch gefährlichen Neſtorianismus ſonſt zu nahe zu kommen. Darum erhielt ſich in die-

---

7) Sie werden auch Chaldäiſche Chriſten und in Oſtindien Thomaschriſten genannt, wiewohl der erſtere Name nicht ausſchließend Neſtorianer bezeichnet. (Vergl. in dieſer Beziehung den Artikel: Chaldäiſche Chriſten in Berlin, in Rheinwald Allgemeinem Repertorium 1838. Sept. S. 275 ff.)

8) Vergl. indeß §. 9, 2.

ſen Kirchen mehr chriſtliches Leben, und ihre Wiedervereinigung mit der übrigen Kirche war nicht ſo ſehr erſchwert. Wenn gleich dieſe nun nicht mit der orthodoxen griechiſchen zu Stande kam, weil man von jeher gewohnt war, dieſe ſich nur im feindſeligen Gegenſatze gegen ſie ſelbſt zu denken, ſo doch theilweiſe mit der römiſch-katholiſchen Kirche, der es auch immer beſonders darum zu thun war, ihre eigene Geltung im Orient durch die Union mit dieſen ſchismatiſchen Kirchen zu verſtärken. 1145 knüpften die monophyſitiſchen Armenier, und 1441 auch die Jakobiten, eine Verbindung mit Rom an, welche monophyſitiſche Verbindungen ſich ſpäter aber mannichfaltig modificirten; und 1182 vereinigte ſich die ganze monotheletiſche Parthei der Maroniten mit der römiſchen Kirche, eine maronitiſche Union, welche einige Jahrhunderte ſpäter, 1445, zur ihrer Vollendung gedieh.

§. 7.

Waldenſer und böhmiſche Brüder [9]).

Während auf die dargeſtellte Weiſe beide große Kirchentheile, die griechiſche, wie die lateiniſche Kirche in mannichfache Verderbniß gerathen waren, rief doch der Geiſt der occidentaliſchen Kirche, der bei aller Ausartung in ſeinem ſacramentlich-kirchlichen Charakter mehr chriſtliches Leben, Friſche und Energie erhalten hatte, als der in abſtracter Speculation faſt erſtarrte und in weltlichen Verwickelungen faſt erſtickte des Orients, einige kirchliche Erſcheinungen hervor, die einen bleibenden Segen mit ſich führten. Viele Secten waren im Mittelalter in der abendländiſchen Kirche aufgetaucht; aber alle, weil ſie nicht reines Evangelium bewahrten, ſondern viel Fremdartiges und Schwärmeriſches zugleich mit manchen reineren Beſtandtheilen, verſchwanden früher oder ſpäter wieder gänzlich aus der Geſchichte. Zwei kirchliche Gemeinſchaften jedoch, die, nüchtern und beſonnen, nur auf den uralten reinen Grund der apoſtoliſchen Gemeine zu bauen ſtrebten, haben ſich, ob auch mannichfach umgeſtaltet, durch alle Jahrhunderte erhalten:

---

9) Genaueres über beide, zugleich auch Literariſches, ſ. in des Verf. Kirchengeſch. 2. und 3. Aufl. Th. I. §. 149. und §. 164.

1. Die Waldenſer-Gemeinde.

Petrus Waldus zu Lyon hatte, durch eifriges Leſen in der Bibel erleuchtet, um 1170 einen Verein zur Verkündigung des reinen Evangeliums unter dem armen Landvolke gegründet. Mehrere Jahre lang, ſelbſt als der Erzbiſchof (Johann) von Lyon 1178 ihnen das Predigen und Schriſterklären verbot, trennten ſich die Waldenſer noch keinesweges von der herrſchenden Kirche, ſondern ſie ſandten 1179 Abgeordnete an den Papſt mit der Bitte um Beſtätigung ihres Vereins. Der Papſt Alexander III. aber verſagte dieſelbe. Die Pflicht, Gott mehr zu gehorchen als den Menſchen, geſtattete nun dem Waldus nicht länger den Gehorſam gegen den Papſt, und ſo ſprach Papſt Lucius III. 1184 auf dem Concil zu Verona den Bann über die Waldenſer aus. Dieſer päpſtliche Bann erſt löſete völliger die Feſſeln der chriſtlichen Erkenntniß der Waldenſer. Sie läuterten im Gegenſatz gegen die traditionelle Verderbniß in der herrſchenden Kirche ihren Lehrbegriff nach und nach immer entſchiedener durch Zurückführung auf die heilige Schrift, — wobei nun freilich Mangel der rechten chriſtlich-wiſſenſchaftlichen Ausbildung, der rechten dogmatiſchen Beſtimmtheit und Reinheit, ihnen ſtets, und je länger je mehr, hemmend in den Weg trat, — ſtrebten im Gegenſatz gegen die verfolgende Hierarchie ihr ganzes Kirchenweſen der Schrift gemäßer zu ordnen, erwarben ſich durch ernſt chriſtlichen Wandel die Achtung ihrer unbefangenen Umgebung, und breiteten ſich dabei weithin aus [10]. Papſt **Innocenz III.** verſuchte zwar im Anfange des 13. Jahrh. die Waldenſer wieder an die römiſche Kirche zu binden, indem er ihnen Freiheit ihres Bekenntniſſes und Wirkens verhieß, nur unter Oberaufſicht der herrſchenden Kirche. Die Waldenſer aber waren ſchon zu weit in der Erkenntniß der Wahrheit vorgeſchritten, als daß ſie die Täuſchung nicht hätten durchſchauen, das katholiſche Gemiſch von Wahrheit und Irrthum damit wieder hätten vertauſchen mö-

---

10) Beſonders in Südfrankreich und Oberitalien, in den Gegenden, in denen ſchon ſeit Claudius von Turin im 9. Jahrh. eine Oppoſition gegen die verderbte herrſchende Kirche faſt ununterbrochen ſich fortgeführt hatte.

gen, und auch die nun folgenden grauſamen Verfolgungen beugten ihren Glaubensmuth nicht.

2. Die Gemeinde der böhmiſchen und mähriſchen Brüder.

Johann Hus hatte ſein Bekenntniß zu einem reineren, der Schrift gemäßeren Glauben am 6. Juli 1415 auf dem Scheiterhaufen zu Coſtnitz mit ſeinem Blute beſiegelt. Sein Märtyrertod ſteigerte den Enthuſiasmus ſeiner böhmiſchen Freunde. Da er aber nicht dazu gekommen war, einen beſtimmten Lehrbegriff feſtzuſtellen, fehlte ihnen ein feſter evangeliſch doctrineller Vereinigungspunkt, — den die bald geforderte und adminiſtrirte Communio sub utraque ja nur im Aeußerlicheren zu gewähren vermochte —, und der ächt chriſtliche Geiſt Huſſens ſelbſt verlor ſich immer mehr unter denen, die ſeinen Namen in Mund und Schilde führten. Schon ſeit 1420 war die Parthei in zwei Hauptpartheien zerfallen, von denen die einen, die Calixtiner oder Utraquiſten, in ermattenden und ſchwächenden Unterhandlungen mit der herrſchenden Kirche über mehr äußere Dinge, und die anderen, die Taboriten, die bei ihrem mehr innerlichen Intereſſe auf bilderſtürmeriſche und ſchwärmeriſche, auch auf häretiſirende Abwege geriethen, der Mehrzahl nach in wildem kriegeriſchen Geiſte das lautere Evangelium vergaßen. Doch um die Mitte des 15. Jahrhunderts traten die Beſten und Edelſten der noch übrigen Taboriten, durch ihre allmählige politiſche Vernichtung nach und nach heilſamer auf ihr Inneres und zu einem wahrhaft Huſſitiſchen Sinne zurückgeführt, enger und inniger zuſammen, um die evangeliſche Lehre, wie ſie dieſelbe von Hus überkommen und durch Leſen der Schrift noch gründlicher erkannt hatten, rein zu bewahren, und, ohne hinfort fleiſchliche Waffen zu ihrer Vertheidigung zu führen, in ſtillem Dulden beſſere Zeiten zu erwarten. So entſtand die Gemeine der böhmiſchen Brüder, welche ſeit 1457 allmählig ihrer Erkenntniß gemäß nach dem Muſter der apoſtoliſchen als eine beſondere Gemeinde ſich einrichtete, und nun als ſolche in der Folge, beſonders ſeit der Aufrichtung eines ordentlichen Predigtamtes unter ihnen im J. 1467, lange fort und fort, durch einfach chriſtlichen Cultus, durch wohlgeordnete Verfaſſung, durch ſtrenge Kirchenzucht, durch das beſeelende Princip inniger, auf Glauben ruhender Bruderliebe, durch ernſt chriſtlichen Wandel, und durch, wenn auch dogmatiſch vage

und mangelhafte, doch dem Willen und auch faſt durchgängig dem Weſen nach reine, ſchriftmäßige Lehre ſich auszeichnete. Heftige, ſelbſt blutige Verfolgungen hörten zwar ſeitdem nie auf die Gemeine zu beunruhigen; die geduldige Stille der Brüder aber und wiederholte einfache Bekenntniſſe und Rechtfertigungen ihres Glaubens und Gemeinweſens führten die Gemeinde fort.

Zweiter Abſchnitt.

Grundzüge einer hiſtoriſchen Entwickelung der verſchiedenen chriſtlichen Kirchengemeinſchaften ſeit der Reformation.

§. 8.

Im Allgemeinen.

Im Gegenſatz gegen das vielfache tiefe Verderben in der chriſtlichen Kirche, welches beſonders ein Uebermaaß der Geltung der Tradition und Papſtthum über dieſelbe gebracht, bildete ſich im 16. Jahrhundert, früher mannichfach vorbereitet, die Reformation: das große Ereigniß, durch welches nicht etwa bloß eine oder die andere Glaubenslehre gereinigt, nicht etwa bloß ein oder der andere Mißbrauch abgeſchnitten, ſondern durch welches das Ganze der Glaubenslehre, das Ganze des kirchlichen Lebens aus dem Worte Gottes von Grund aus erneuert, und nach der heiligen Schrift und einer reinen Ueberlieferung auf den alten, lauteren, apoſtoliſchen und der Apoſtel würdigen Grund zurückgeführt ward; das große Ereigniß, welches an die Stelle des herrſchenden Aberglaubens nicht etwa durch äußerliche Macherei nur Aberglauben anderer Art ſetzte, nicht etwa durch ſpiritualiſtiſches Treiben das andere Extrem, den Unglauben, erzeugte, ſondern welches, indem es einen lebendigen Glauben (einen Glauben an Ihn, den Einen, ganzen, unzertheilten Chriſtus nach Gottes Wort, im lebendigen Zuſammenhange mit dem ganzen Complex der Heilslehre) in die Herzen pflanzte, und ſo das tiefſte Bedürfniß des menſchlichen Gemüths, das nach wahrer Religion, befriedigte, die bei Nichtbefriedigung deſſelben unverſiegbare Quelle immer neuen Aberglaubens auch bei Vertilgung des alten, oder an ſeiner Stelle des Unglaubens heilſam verſtopfte,

und, nach wahrhaft frei gemachten Herzen und Gewiſſen, die kirchlichen Schäden gründlich von innen heraus heilte.

Nicht die ganze Chriſtenheit aber nahm die Wahrheit auf, welche mit neuer Macht aus dem göttlichen Worte über die Kirche hinſtrömte. Ein Theil (ſ. §. 9. Nr. 2.) blieb ganz unberührt von derſelben in der alten Erſtarrung; ein anderer (ſ. §. 9. Nr. 1.) widerſetzte ſich beharrlich dem Einfluſſe des lebendig erwachten evangeliſchen Glaubens, und ſo wurde dieſes Theiles Uebel durch hartnäckiges Feſthalten des Wahns und des Böſen im lebendigen Gegenſatze gegen die Wahrheit zum Theil nur ärger. Aber auch auf der anderen Seite ward gefehlt. Im Gegenſatze gegen die verderbte Katholicität und erſtarrte Objectivität der alten Kirche gerieth ein großer Theil der Chriſtenheit (ſ. §. 11. vergl. mit §. 10. Anmerkung), zuſammengehalten bei allem ſonſtigen Auseinandergehen wenigſtens durch ein gemeinſames Centrum falſcher Subjectivität, in ein Alles mehr oder minder ſubjectiviren, vergeiſtigen und entleiben wollendes, verflüchtigendes Streben; an die Stelle des alten kirchlichen Materialismus trat — ungeachtet aller ſtrengen formalen Geltendmachung des Schriftworts — ein eben ſo falſcher Spiritualismus oder Idealismus, und dieſer bildete im Laufe der Jahrhunderte in den mannichfachſten Geſtalten, der reinen chriſtlichen und chriſtlich kirchlichen Wahrheit näher (ſ. §. 11. Nr. 1. vergl. mit §. 10. Anmerk.) oder ferner (ſ. §. 11. Nr. 2.), ſeiner ſelbſt bewußter oder unbewußter, ſich immer vollſtändiger und drohender (ſ. §. 11. Nr. 3.) aus. Die reine, Eine, chriſtlich-kirchliche Wahrheit (ſ. §. 10.), einſeitige kirchenſtolze Objectivität und ſchrift- und geiſtesſtolze Subjectivität durch das belebende Centrum wahrhaftigen Glaubens — wahrhaft ſchriftgemäßen Herzens-, wie Kirchenglaubens — an den lebendigen, ganzen Chriſtus aufhebend und in ſich ſelbſt vermittelnd, hielt zwiſchen dieſen beiden Extremen, in ſtrenger weſentlicher Einheit in ſich ſelbſt und — als Glaube und Dogma, wie als Gottesdienſt und Kirche, des Glaubens natürliche und nothwendige Frucht und Conſequenz, — in abſoluter Unvereinbarkeit mit ihnen, die rechte reine Mitte, in der durchaus auf dem Worte Gottes (nicht formal nur, ſondern vornehmlich material) ruhenden Richtung fort, welche durch die Reformation, ſofern ſie ihren reinen göttlichen Urſprung behauptet hatte, der Kirche gegeben worden war; und wenn gleich auch hier

durch Inconſequenz oder Mißbrauch im minder Weſentlichen manches Falſche ſich einſchlich, ſo hatte doch die ideale Heiligkeit des reinen Worts und des reinen Sacraments nun eine dauernde Stätte gefunden.

So theilt ſich denn die Chriſtenheit ſeit der Reformation in mehrere große Zweige, die ſich wieder in drei Hauptzweigen zuſammenſchließen.

§. 9.

Kirchlicher Materialismus in der römiſch-katholiſchen und griechiſchen Kirche.

1. Ein großer Theil der occidentaliſchen Kirche, in welcher allein die reformatoriſchen Bewegungen entſtanden waren, weil die griechiſche Kirche dazu nicht Leben genug hatte, widerſetzte ſich beharrlich und hartnäckig dem Einfluſſe der reinigenden Wahrheit, und pflanzte ſich daher in ſeiner alten Verderbtheit fort, die jetzt freilich durch das Tridentiniſche Concil einigermaßen geſäubert, und durch die Zeitverhältniſſe in ihren Wirkungen einigermaßen geſchwächt, aber durch daſſelbe Concil auch auf dem alten verderbten Grunde ſyſtematiſch befeſtigt und zugleich mit dem bleibenden Gegenſatze gegen die evangeliſche Wahrheit ausgeprägt wurde. Das iſt die römiſch-katholiſche Kirche der drei letzten Jahrhunderte, die eben durch ihren nunmehrigen beſtimmten und legitimen Gegenſatz gegen die ihr hiſtoriſch gegenüberſtehende reine evangeliſche Wahrheit, zu welcher durch die Tridentiner Satzungen ſie ſelbſt ſich den Rückweg unwiederbringlich abgeſchnitten hat, (als Contrareformation) ſich weſentlich von der älteren katholiſchen Kirche unterſcheidet, ſo ſehr ſie ſonſt mit derſelben ihr traditionelles und papiſtiſches Element natürlich theilt. Sie will als Kirche ein Aufgehen in bloße Unſichtbarkeit und Spiritualität vermeiden, erſtarrt aber darüber im Materiellen; ſie will in der Lehre heilige Schrift und mündliche Tradition, letztere als ſtetes Lebenszeichen der Kirche, gelten laſſen, ſetzt aber in der Praxis das Menſchenwort der Tradition weit über das bibliſche Gotteswort, und nimmt dadurch der Kirche das weſentlich göttliche Element; ſie will im Cultus, um den ganzen Geiſt und Gehalt des Chriſtenthums dadurch darſtellend zu objectiviren, alle menſchlichen Vermögen und Thätigkeiten befriedigen, artet aber in üppige Sinnlichkeit aus;

ſie macht zum lebendigen und belebenden Mittelpunkte alles Cultus das Opfer Chriſti und das Sacrament ſeines Leibes und Blutes, entſtellt dies aber — wie überhaupt, ſo insbeſondere hier, ihren Mangel in dem, was ſie nicht hat, durch Uebertreibung deſſen, was ſie hat, zu erſetzen ſuchend — durch abergläubiſchen Beiſatz faſt zu Zauberei und Götzendienſt; ſie will in der Verfaſſung Einheit, hat dieſe aber nur in einem Papſtthum; ſie will im Leben Glauben und Handeln ſich durchdringen laſſen, und alle menſchlichen Verhältniſſe durch die Kirche beſtimmt wiſſen, erzeugt aber Werkheiligkeit und prieſterliche Gewiſſenstyrannei. Dieſe Kirche iſt an Mitgliedern die zahlreichſte. Nach allen Beziehungen unterſcheidet ſie ſich von den übrigen Kirchen, und ſtrebt nach vollkommener Einheit und Abgeſchloſſenheit, ohne jedoch dieſelbe völlig erreichen zu können. Denn ein Theil der Katholiken erkennt den Papſt als untrügliches Oberhaupt der Kirche an, und räumt ihm eine faſt unbedingte Auctorität in kirchlichen, ja ſelbſt in politiſchen Dingen ein. Dies ſind die eifrigen Papiſten oder Ultramontaniſten. Ein anderer Theil unterwirft den Papſt den Beſchlüſſen allgemeiner Synoden, verwirft ſeine Einwirkung auf politiſche Verhältniſſe, und beſchränkt ihn auch auf geiſtlichem Gebiete mehrfach, obwohl er in ihm das Oberhaupt und den nothwendigen Einheitspunkt der Kirche erblickt. Dies ſind die Anhänger des Episcopalſyſtems. Ein kleiner dritter Theil endlich hat ſich im Anfange des 18. Jahrhunderts förmlich von der päpſtlichen Herrſchaft losgeſagt, und hält bloß, ohnehin mit Modificationen, den katholiſchen Lehrbegriff feſt: die Janſeniſten in den Niederlanden mit ihrem Erzbiſchofe zu Utrecht [11]. — In der neueſten Zeit iſt innerhalb der katholiſchen

11) Es iſt dies ein förmlich conſtituirter Ueberreſt der großen Parthei innerhalb der katholiſchen Kirche ſelbſt, welche Jahrhunderte lang das ſemipelagianiſirende und ſemipelagianiſche Schwanken der katholiſchen Kirchenlehre über Gnade und freien Willen mit der ſtreng Auguſtiniſchen Lehre angriff, und dadurch einen überaus ärgerlichen Zwieſpalt innerhalb dieſer Kirche ſelbſt erregte, am Ende freilich äußerlich der Uebermacht weichen und es geſchehen laſſen mußte, daß die päpſtliche Bulle Unigenitus 1711 als Kirchengeſetz publicirt ward, die offen manchen Sätzen der Bibel, Auguſtins und ſogar des Tridentiniſchen Concils widerſpricht, und thatſächlich den Semipelagianismus zur römiſchen Kirchenlehre ſtempelt: ein Beweis mehr davon, daß ungeachtet alles Rühmens von Einheit es der katholiſchen Kirche doch an der vollkommenen fehlt.

Kirche dem römiſchen Ultramontanismus noch ein anderer Widerpart entgegengetreten in dem nationalen Liberalismus, zwiſchen welchen beiden Gegenſätzen ein idealer Katholicismus jetzt eine gewiſſe Mitte behauptet, die indeß, durch neueſte Zeitereigniſſe ultramontaniſtiſch geſchärft und gekräftigt, bald Mitte zu ſeyn aufhören dürfte.

2. Am nächſten an die römiſch=katholiſche Kirche ſchließt ſich die griechiſche an. Die griechiſche Kirche iſt von der Reformation unberührt geblieben, und hat nur durch die Veränderungen in den übrigen chriſtlichen Kirchen auch ſelbſt eine etwas veränderte Stellung ſeit der Reformation erhalten. Sie bewahrt in ihrem Lehrbegriffe die Elemente des chriſtlichen Alterthums und dadurch eine inhaltvolle und bedeutende Grundlage; aber ſie hat theils dieſe Elemente pelagianiſirend verdünnt, theils hat ſie, ſeitdem ſie als abgeſonderte Kirchengemeinſchaft exiſtirte, gar nichts gethan, um dies Erbgut auf eine lebendige Weiſe zu benützen und zu vergrößern. Sie iſt dabei in traditionellen Formen und abſtracter Speculation erſtarrt, und die geiſtige Entwickelung in ihr iſt fortdauernd unterdrückt. Von mancher Entſtellung in der Lehre, welche durch die Scholaſtik in den katholiſchen Lehrbegriff gekommen, iſt ſie zwar frei geblieben; aber dieſe Bewegungsloſigkeit und Ruhe, die ſie vor dem Abendlande voraus hat, iſt mehr die Ruhe des Kirchhofs. In Hauptprincipien (von Schrift und Tradition, von der Anthropologie und Heilslehre, auch im Allgemeinen von den Sacramenten) hat der griechiſche Lehrbegriff [12]) eine weſentliche Uebereinſtimmung mit dem Katholicismus (nur daß dieſe Principien im Morgenlande nicht ſo weit verfolgt und beſtimmt ausgebildet worden ſind, als im Abendlande). Daher denn auch fortdauernd mannichfache Unionsverſuche. Wie früher (vergl. §. 6.), ſo hatten dieſe aber auch ſpäter im Ganzen keinen Erfolg. Der beiderſeitige Entwickelungsgang war ja zu verſchieden, als daß innere Verſchmelzung im Ganzen möglich geweſen wäre. Vielmehr dauerte bei den orthodoxen Griechen, und zwar durch aufgedrungene Vereinigungen nur verſtärkt, der Widerwille gegen die Katholiſchen fort. Sie betrachten dieſelben fortwährend als außerhalb der wahren Kirche Befindliche; ſie

12) Im Cultus, in den religiöſen Sitten und Gebräuchen ſteht die griechiſche Kirche zum Theil auf derſelben Stufe, zum Theil tiefer, als die römiſche.

pflegen bei feierlichen Gelegenheiten die Excommunication über die Katholiſchen zu wiederholen; ſie erkennen die kirchlichen Handlungen der katholiſchen Kirche nicht als gültig an, und verabſcheuen beſonders den Papſt. Doch hat ſeit der Reformation die Zahl der latiniſirenden oder mit der römiſchen Kirche unirten Griechen ſich bedeutend vermehrt. Dieſe unirten Griechen unterſcheiden ſich von der orthodoxen griechiſchen Kirche durch Annahme der Lehren vom Ausgange des Geiſtes aus Vater und Sohn, vom Fegfeuer und von der Wirkung der Seelenmeſſen, ſowie durch die Anerkennung der Obergewalt des Papſtes. Sie haben aber dabei ihre beſondere Kirchenverfaſſung, die alten Namen der geiſtlichen Aemter, die Geſtattung der Prieſterehe und der Communio sub utraque, die griechiſche Sprache und alterthümliche Form des Gottesdienſtes u. ſ. w. — Selbſt auch mit den proteſtantiſchen Kirchen hat man die griechiſche Kirche zu uniren verſuchen wollen. Nach der Mitte des 16. Jahrh. trat die griechiſche Kirche in ein näheres Verhältniß zur lutheriſchen, indem zuerſt 1559 der griechiſche Geiſtliche Demetrius Myſus im Auftrage des Patriarchen Joaſaph II. von Conſtantinopel, um den Zuſtand der evangeliſchen Kirche genau kennen zu lernen, ſich eine Zeit lang bei Melanchthon aufhielt, bei deſſen Abreiſe ihm Melanchthon außer einem Schreiben an den Patriarchen eine griechiſche Ueberſetzung der Augsburgiſchen Confeſſion mitgab, ohne von griechiſcher Seite Antwort zu erhalten; und dann 1576 bis 1581, unter Vermittelung des damaligen lutheriſchen Geſandtſchaftspredigers Stephan Gerlach zu Conſtantinopel, die Würtembergiſchen Theologen, beſonders Jacob Andreä, durch den Tübinger Philologen Mart. Cruſius mit dem Patriarchen Jeremias von Conſtantinopel Unterhandlungen anknüpften. Es zeigten aber bei dieſer letzteren Veranlaſſung im Lehrbegriff beider Kirchen ſich bald unüberſteigliche Differenzen, nicht nur alte, die ſchon früher die Trennung zwiſchen der griechiſchen und lateiniſchen Kirche verurſacht hatten, ſondern auch neue, in der immer mehreren Ausartung des griechiſchen einerſeits und in der Vervollkommnung des lateiniſch-evangeliſchen Lehrbegriffs andererſeits begründet, welche eine Differenz der griechiſchen und lutheriſchen Kirche in den Grundprincipien ergaben, und die Vereinigungspläne wurden aufgegeben. Die Correſpondenz hatte nur größere Entfremdung gewirkt. Später, ſeit 1624,

knüpfte von ſelbſt der Patriarch Cyrillus Lucaris von Conſtantinopel, durch einen früheren Aufenthalt zu Genf vorgebildet, eine Verbindung mit der reformirten Kirche an, die beſonders 1629 und 1636, bei Gelegenheit der Sendung eines Glaubensbekenntniſſes und eines confeſſionellen Briefes nach Genf, ziemlich eng ward. Aber Cyrillus mußte 1638 den Verſuch mit dem Leben büßen, und ſeitdem ward kein neuer der Art gemacht. Zwar bot der Speculationsgeiſt der reformirten Kirche manche wichtige Analogie mit dem griechiſch-kirchlichen dar; das in der griechiſchen Kirche zu tief und feſt liegende traditionelle und pelagianiſirende Element aber mußte doch auch mit der reformirten Kirche eine Union unthunlich machen. — Die ganze orthodoxe griechiſche Kirche zerfällt übrigens in zwei große Haupttheile, die aber nur durch die Form der Kirchenregierung getrennt werden: theils in ſolche, die unter dem Patriarchen von Conſtantinopel ſtehen, entweder unmittelbar, oder mittelbar durch Patriarchen, die von ihm abhängen, nehmlich die Patriarchen zu Alexandrien, Antiochien und Jeruſalem; theils in ſolche, die unter der heiligen dirigirenden Synode zu Petersburg ſtehen, alſo die orthodoxen (griechiſchen) Chriſten des ruſſiſchen Reichs (deren Beiſpiele in abgeſonderter Kirchenverwaltung neuerlich, 1833, auch die Kirche des neuen Königreichs Griechenland zu folgen begonnen hat). Als nehmlich die Kirche des eigentlichen (älteren) Griechenlands (des griechiſchen Reichs) unter türkiſchen Druck kam, war eine Tochter von ihr, die ruſſiſche Kirche, ſchon groß geworden. Dieſe blieb auch jetzt Anfangs noch dem Patriarchen zu Conſtantinopel unterworfen, machte ſich aber bald unabhängig, und erhielt 1589 ein eignes Patriarchat zu Moskau. 1702 bis 1721 endlich hob Peter I., eiferſüchtig auf die patriarchaliſche Macht, dieſe Würde auf, erklärte ſich ſelbſt zum Oberhaupte der ruſſiſchen Kirche, und ſetzte zur Verwaltung der Kirchenangelegenheiten eine heilige immerwährende Synode ein. Päpſte und Jeſuiten haben bisweilen ſich auch um die ruſſiſche Kirche bemüht, doch vergeblich. Neben der orthodoxen ruſſiſchen Kirche beſteht übrigens auch eine Menge kleinerer ruſſiſcher Secten, welche in die beiden Hauptclaſſen, die der altgläubigen ſchismatiſchen Raskolniken, welche, um liturgiſchen Neuerungen nicht nachzugeben, ſeit 1666 ſich zuſammenthaten, und unter aller, namentlich älterer Verfolgung bisher ſich behauptet haben,

und die äußerlich minder bedeutende der myſtiſchen Duchoborzen ſich ſpalten.

Auch in der neueſten Zeit endlich beſtehen die alten ſchismatiſch-häretiſchen Partheien der griechiſchen Kirche noch fort, die Neſtorianer, die Monophyſiten und die Monotheleten. Doch hat am Ende des 16. Jahrhunderts die römiſche Kirche ſelbſt einen bedeutenden Theil der Neſtorianer für eine Union zu gewinnen gewußt, die indeß für das Ganze der Parthei nur von nachtheiligen Folgen geweſen iſt. Von den Monophyſiten hat der kleinere Theil der Jakobiten und ein größerer der Armenier [13]) die ſchon früher geſchloſſene, freilich ziemlich laxe Union mit der römiſch-katholiſchen Kirche (ſ. §. 6. Ende) behauptet; eine durch die Jeſuiten im Anfange des 17. Jahrh. angeknüpfte enge Verbindung mit der abyſſiniſchen Kirche aber war nur von kurzer Dauer; die Abyſſinier, wie die geiſtlich beſonders unwiſſenden Kopten, ſind noch gegenwärtig ſämmtlich nicht unirt [14]). Was endlich die monotheletiſchen Maroniten betrifft, ſo können dieſelben mit ziemlich gleichem Rechte zur griechiſchen oder zur römiſchen Kirche gezählt werden. Auch die im 15. Jahrh. zur Vollendung gediehene maronitiſche Union mit Rom (§. 6. Ende) enthielt die Bedingung, daß ihren alten Gebräuchen und Lehren nichts von den Lateinern benommen würde. Ihr Patriarch auf dem Libanon wird aber von dem Papſte eingeſetzt, und ihre meiſten Geiſtlichen bildet ſeit 1584 ein Maroniten-Collegium zu Rom.

§. 10.

Reine kirchliche Wahrheit in der lutheriſchen Kirche.

In der Mitte zwiſchen der verderbten Katholicität der römiſchen Kirche und der erſtarrten vermeintlichen Orthodoxie der grie-

---

13) Die Armenier ſind die innerlich Ausgezeichnetſten unter den Monophyſiten.

14) Beide ſtehen unter dem koptiſchen Alexandriniſchen Patriarchen, erſtere noch insbeſondere unter einem dieſem untergeordneten geiſtlichen Oberhaupte Abuna; die nicht unirten Jakobiten und Armenier, erſtere unter einem Patriarchen von Antiochien und dem Maphrian zu Tagrit, letztere unter dem Katholikus zu Etſchmiadzin und theilweiſe einem dieſem untergeordneten armeniſchen Patriarchen zu Conſtantinopel.

chiſchen einerſeits und der mehr oder minder willkührlichen und ſpiritualiſchen Subjectivität akatholiſcher Kirchen (Schulen) oder Secten andererſeits, nicht als eine Abſchwächung zweier kräftiger Extreme, ſondern als die geſunde Einheit des im Grunde der Extreme ſchlummernden Wahren, als die ruhige Fülle zwiſchen Ueberfülle und Mangel, als die einen zwiefachen ſchreienden Mißton der Extreme von ſich ſcheidende, wie durch ſich in Lauterkeit und Wahrheit einende Harmonie (ſ. §. 8. Ende), ſteht nun die Kirche, welche dem nach dem göttlichen Worte belebenden und erneuenden Geiſte der wahren Reformation ihre Geſtaltung verdankt: die evangeliſche — wie ſie urſprünglich ſchlechthin ſich nannte — oder — wie ſie zur ſpäterhin [15]) nothwendigen ſichereren Bezeichnung ſich nennen mußte — lutheriſche Kirche [16]). Wahrhaft und völlig auf die Bibel, auf die ganze Bibel, nicht formell (principmäßig) nur, ſondern auch und vor Allem materiell (in der That — im lebendigen Feſthalten des Kerns und Sterns der Schrift, **Chriſtus** —) gegründet, und, da nur **Luther** unter den „Reformatoren" durchaus gar nicht ſeine, ſondern lediglich Gottes Ehre ſuchte, wahrhaft und ganz ſchon in ihrem Urſprunge rein, ſtellt dieſelbe uns dar, ſoweit ſie zumal (nicht blos nicht von ſich ſelbſt abgefallen iſt [17]), ſondern auch) die Kindheit überſchritten und ein chriſtlich confeſſionelles Mannesalter erreicht hat [18]), wie im Bekenntniſſe ideale Reinheit der Lehre, in einem Grade, der ſonſt nie und nirgends nach den Apoſteln in der chriſtlichen Kirche ſichtbar geworden war, ſo im Cultus eine Herr-

---

15) Seitdem die reformirte Kirche evangeliſch-reformirte genannt wurde; vergl. S. 5. Anmerk. 4.

16) Der Name „lutheriſche Kirche" iſt analog dem der Israeliten, Juden, Waldenſer ꝛc. Die Kirche beſteht ja in Perſonen, und zur lebendigen und dauernden Charakteriſirung einer Kirche kommt es daher nicht ſowohl auf abſtracte, dem Mißbrauche unterworfene Namen, als vielmehr darauf an, die Perſonen zu kennen, die, — nicht in ihrer menſchlichen, nie ganz reinen Eigenthümlichkeit, ſondern — in ihrem Glauben ihr gewiſſermaßen als Normalperſonen gelten. (Ohne dieſe perſönliche Beziehung würde die lutheriſche — evangeliſch-lutheriſche, lutheriſch-apoſtoliſche — Kirche unter den ſeit der Reformation beſtehenden am bezeichnendſten „die rechtgläubige Kirche" genannt werden.)

17) In Union. S. unten bei dieſem §. Anm. 2. u. §. 11. Nr. 3.

18) S. in dieſer Beziehung unten (§. 15.) die Differenzen innerhalb der luth. K. hinſichtlich der Concordienformel.

lichkeit und Lauterkeit, die, ein organiſches Ganzes — unter ſteter lebendiger Theilnahme der Gemeine — mit dem Centrum der Predigt des göttlichen Wortes, ſich eben ſo fern hält von kahler dürrgläubiger Verſtändigkeit, als üppiger abergläubiſcher Sinnlichkeit, und deren lebendiger und belebender Höhepunkt (das Bedingende und Vermittelnde ſtreng kirchlicher Einheit, nicht im Aeußeren, ſondern im Inneren, zu einer einigen nicht irdiſch, ſondern himmliſch corporativen Geſammtheit in allen Landen) das Sacrament des Leibes und Blutes Chriſti iſt ohne abergläubiſchen Beiſatz und ungläubiges Abthun und Mitteln. Wahrer, lebendiger Glaube in Buße und in demüthiger Stille, die, gerecht eben allein im Glauben und geſchirmt allein durchs Wort, unter die mannichfachſte äußere Ordnung, ſo ſie nur nicht wider Gott ſtrebte, wahrhaft frei ſich willig gebeugt, und künſtlichen Organismus bloß äußerlich ſchützender Verfaſſung, durch ächt chriſtliches Weſen befriedigt, um die Form darum weniger bekümmert, weder (zu Zeiten ſelbſt allzuwenig) [19]) zu erſehnen und zu erſinnen, noch zu würdigen und zu behaupten verſtanden hat, und Haß und Züchtigung aller, auch der feinſten, ungöttlichen Lüge in der Kraft des göttlichen Geiſtes und aller Fülle menſchlicher Gelehrſamkeit, ſind ihre ausgezeichnetſten *Χαρίσματα*; und die Menge der überaus trefflichen Liederſammlungen, Erbauungsbücher und Predigtſammlungen aus der Blüthezeit dieſer Kirche, in welcher der Pſalmen- und Prophetengeiſt wieder erwacht war, dabei die ſeelſorgerliche Treue der Verwalter des göttlichen geiſtlichen Hirtenamtes, die innige, nüchterne, einfältige, keuſche Frömmigkeit lutheriſchen Volks, die geräuſchloſe Gerechtigkeit und herzliche Gottesfurcht lutheriſcher Fürſten, der ſtarke, felſenfeſte, unbedingte Glaube der Gottesgelehrten an die ganze Bibel und an den ganzen Chriſtus, hat den Charakter der rechtgläubigen Kirche, der Kirche mit reinem Wort und reinem Sacrament bewährt. Wenn es nun doch, inmitten des ſteten ſchweren Kampfes, dem die ſtreitende Kirche nicht enthoben werden kann, bei der menſchlichen Sündhaftigkeit und Gebrechlichkeit nicht fehlen konnte, daß ſelbſt in der Blüthezeit dieſer lutheriſchen Kirche ein zwiefacher gefährlicher Abweg in der kirchlichen

19) Daher die endliche Verwirrung in der Anſicht und noch mehr in der Praxis über oberſte Aufſicht und Regierung der Kirche.

Theologie ſich hervorthat, theils der, daß man im unbedingten Feſthalten des göttlichen Worts und reiner ſchriftgemäßer Rechtgläubigkeit die hiſtoriſche Entwickelung der Kirche von jeher mehr als recht zu vergeſſen anfing, theils der, daß man im gerechten Triumphgefühl über dies reine Wort, das man beſaß, die durchdringende Anwendung deſſelben aufs Leben, das ja freilich hinter der reinen Lehre, wie Heiligung hinter Rechtfertigung, ſtets zurückbleibt, nicht ſelten vergaß: ſo wirkte der reine hiſtoriſche Entwickelungsgang dieſer Kirche, der ſie, analog den Führungen des Volkes Gottes im alten Bunde, vor allen übrigen chriſtlichen Kirchen auszeichnet, auch hier Buße und Umkehr, wobei es nun nur nicht genug zu beklagen iſt, daß die hierzu beſonders berufenen Werkzeuge, von menſchlicher Einſeitigkeit ja ohnehin nicht frei, nicht jedes bei dem ihm angewieſenen Berufe, Calixt bei dem hiſtoriſchen, Spener bei dem praktiſchen, ſtehen blieben, ſondern auch in das dogmatiſche und ſymboliſch-kirchliche Feld übergriffen, dem ihre Kraft und Einſicht nicht gewachſen war. Dieſe Ueberſchreitung göttlichen Berufes fand im tiefſten Grunde ſchon im Anfange nur ſtatt, wenn auch Anfangs faſt unmerkbar, auf Unkoſten der reinen feſten lutheriſch-chriſtlichen Erkenntniß, der alten lauteren lutheriſchen Rechtgläubigkeit, und Indifferentismus in der Lehre begann von da an immer tiefere Wurzel zu ſchlagen, der traurige Vorbote traurigerer neuerer und neueſter Geſchichte[20], doch auch des völligen Endſieges.

Das Beſtehen der Kirche, welche allein die ideale Heiligkeit der Lehre und des Sacraments vollkommen feſthält, hatte ja dem Feinde des Reichs Gottes von Anbeginn nur ein Aergerniß ſeyn können. Natürlich alſo, daß er aufs geſchickteſte dies Hauptbollwerk gegen ſein Reich zu untergraben ſuchen mußte (vgl. §. 11. Nr. 3.). — Es war aber der ewige Rath Gottes, daß die Pforten der Hölle ſeine Gemeine nicht überwänden. Die rechtgläubige Kirche, innerlich und äußerlich geſchwächt und bis aufs Aeußerſte, konnte auch in der ſchwerſten Anfechtung nur innerlich neu erſtarken. Alle ihr widerfahrende Züchtigung und Bedrängung muß ihr zur Heilung und Läuterung dienen, damit ſie in erneueter wahrhaftiger

20) Ihre genauere genetiſche Entwickelung von Anfang an ſ. in meiner Kirchengeſchichte 2. u. 3. Aufl. Th. II. §. 200—208.

Geſtalt ſich aus dem Grabe erhebe, um in dem letzten Davidskampfe gegen den Goliath der widerchriſtiſchen Zeit das göttliche Zeugenamt zu verwalten, und den Pfeiler zu bilden, nach dem Streit, zu dem herrlichen Tempel des ewigen Gottesreichs im Triumphe.

Anmerkung: Herrnhuter, Unirte Lutheraner, Waldenſer.

1. An die lutheriſche Kirche hat lange eine von derſelben ſeparirte Gemeinde ſich angelehnt, die ihren erſten Urſprung noch aus der Zeit vor der Reformation, von der Gemeine der böhmiſchen Brüder herleitet. Ein Theil derſelben nehmlich, freilich nur ein ſehr kleiner, der weder an die lutheriſche Kirche ſelbſt, noch an die reformirte — wie eines von Beidem früher oder ſpäter die Mehrzahl der böhmiſchen und mähriſchen Brüder gethan — ſich angeſchloſſen hatte [21]), erhielt im Anfange des 18. Jahrh. (1722. 1727), nachdem er ſchwere Verfolgungen von Seiten der Katholiſchen im Vaterlande überſtanden, landesflüchtig in dem Grafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (geb. 1700, geſt. 1760) einen neuen Berather und Lehrer, der denſelben zu einer neuen Gemeinde der erneuerten Brüderkirche oder Gemeinde der Herrnhuter umformte [22]). Dieſe Brüdergemeine, welche bald ſich durch eine Menge vormaliger Glieder anderer chriſtlicher Confeſſionen, ſchnell die überwiegende Mehrzahl aller Herrnhuter, verſtärkte, bekannte ſich wiederholt, freilich immer nur bedingt, und weil ohnehin bloß unter dieſer Bedingung Duldung zu erhalten war, zur unveränderten Augsburgiſchen Confeſſion [23]), und bezeugt auch dadurch eine Verwandtſchaft mit der lutheriſchen Kirche, daß ſie das Charakteriſtiſche des lutheriſchen Abendmahls im Cultus ziemlich entſchieden feſthält [24]); ihr ſonſtiger kirchlicher Charakter iſt aber ein von dem lutheriſchen ſehr verſchiedener. Der innige Glaube an den

---

21) Ihr eignes ſymboliſches Buch gewiſſermaßen war die Kirchenordnung der böhm. u. mähr. Brüder, wie ſie 1616 zu Zerawicz in Mähren auf einer allgemeinen Synode revidirt, aufgezeichnet, und von allen damaligen Aelteſten und Mitälteſten aus Böhmen, Mähren und Polen unterſchrieben worden war.

22) Mehr hierüber ſ. in m. Kirchengeſch. 2. u. 3. Aufl. II. §. 209.

23) In ähnlich relativer, daß wir nicht ſagen illuſoriſcher Weiſe hat auch 1830, bei Einführung der Union am Jubiläum der A. C., die ganze „evangeliſche" Kirche Preußens ſich zur A. C. bekannt. Vergl. §. 11, 3.

24) Eben darum findet ſie ihre Behandlung an dieſer Stelle; vergl. jedoch §. 11. Nr. 3.

Verſöhnungstod Chriſti ſollte das einzige, nicht aber dogmatiſche, ſondern nur praktiſche Einheitsband der Gemeinde ſeyn, und bei dieſer Gemeinſchaft ſollten die eigenthümlich lutheriſche, reformirte und böhmiſch-mähriſche Kirchenordnung und Lehre in friedlicher, weſentlich indifferenzirter Harmonie neben einander beſtehen; ſchon dies ein weſentlicher, ſelbſt confeſſioneller Unterſchied. Dazu kam aber, um von der Aufnahme mancher offenbaren Extravaganzen des Grafen Zinzendorf als kirchlicher Typen zu ſchweigen, noch vieles Andere. Die Einbildung der neuen Gemeine, daß ſie ſei eine Gemeine lauter Erweckter, vorzugsweiſe vor allen anderen Chriſtengemeinen und unmittelbarer als alle von Jeſu Chriſto geleitet und regiert — weshalb ſie denn auch ſelbſt local und bürgerlich von allem Nicht-Herrnhutiſchen mönchiſch ſich ausſchied —; ferner all das Willkührliche in der Verfaſſung und im Cultus: die Ueberſchätzung des Aeußerlichen auf Unkoſten des Inneren im Allgemeinen, der Mißbrauch des Looſes, die ſchwärmeriſche Spielerei mit erlooſten vereinzelten Schriftſtellen u. A. im Einzelnen, wobei man aber auch andererſeits keinesweges mannichfach Wohlgeordnetes in Seelſorge und Verfaſſung und insbeſondere manches das chriſtliche Gefühl tief anſprechende Cultusſtück überſehen darf; dann freilich auch das ganze Auffaſſen der Religion als einer Sache im Grunde bloßen (täuſchenden) Gefühls; ferner die durchaus untheologiſche nicht bloß, ſondern indifferentiſtiſche Geringſchätzung der meiſten chriſtlichen (auch eigenthümlich lutheriſcher) Dogmen über dem alleinigen Feſthalten an jenem, und nun auch nur einſeitig ſelbſt aufgefaßten, zumal dann (faſt nur zum Befühlen und Bereden) angewandten praktiſchen Grunddogma (die Verſchmähung des ganzen Chriſtus und des ganzen göttlichen Wortes über der Verliebtheit in ein einzelnes Stück, wenn auch Hauptſtück): eine Indifferenz, welche allen möglichen Häreſieen den Weg in die Gemeine bahnte, und — nächſt dem herrnhutiſchen Gefühlschriſtenthum — die eigentliche Mutter der ſpäteren kirchlichen Union ward; die faſt entſchieden antinomiſtiſche kampfloſe Ruhe der Gemeinglieder in der Gnade, und zwar nun wieder bloß dem Gefühl der Gnade, (welche Ruhe ungereiften Chriſten eine willkommene Freiſtätte für eine unbußfertige fleiſchliche Sicherheit und eine Wurzel der Unlauterkeit des Lebens werden mußte), und ihre unmannhafte Kampfesſcheu; dies Alles, ja ſchon das hochmüthig ſeparatiſtiſche Sich-Lostrennen der neuen Gemeine von dem großen, weſentlich reinen Ganzen der lutheriſchen Kirchengemeinſchaft an ſich, mußte von Anfang an den einmüthigen ernſteſten Widerſpruch

der rechtgläubigen lutheriſchen Thelogen erregen. Erſt nach und nach, unter den unglücklichen Kämpfen der lutheriſchen Kirche gegen den Unglauben, geſtaltete ſich das Verhältniß vieler der noch am meiſten treuen Lutheraner, deren Kraft freilich durch den ungläubigen Zeitgeiſt geſchwächt, und die eines mannhaften Kampfes völlig entwöhnt worden waren, zu der Gemeinde, die in der Zeit des großen Abfalls ein Wort vom Kreuze noch allein bewahrt zu haben und laut zu bezeugen ſchien, und deren erfolgreiche Arbeit zur Bekehrung der Heiden für ſie ſprach, friedlich, ja innig; und dies war nun allerdings auch mit eine Frucht des raſtloſen, beſonnenen Wirkens des zweiten Gründers der Gemeine, des Biſchofs Aug. Gottlieb Spangenberg (geb. 1704, geſt. 1792), der dieſelbe von mancherlei Auswüchſen, ſo weit ſie mit ihrem Weſen nur nicht unzertrennlich zuſammenhingen, weiſe und kräftig reinigte, und ihr inſonderheit auch eine gelungene Darſtellung ihres Lehrbegriffs, hier in ziemlicher, praktiſcher, Harmonie mit dem lutheriſchen, in der **Idea fidei fratrum** (Barby 1779) gab, die jedoch ſymboliſches Anſehen nicht erhalten hat. Mit der inneren Erſtarkung evangeliſch-lutheriſchen Kirchen-Glaubens und -Weſens in neueſter Zeit aber iſt auch auf lutheriſcher Seite das alte Mißtrauen gegen die Brüdergemeine von neuem erſchienen und geſtiegen, und es hat ſich in den kirchlichen Kämpfen der Gegenwart als vollkommen begründet dargeſtellt [25].

2. Was die Herrnhuter-Gemeinde in einem hundertjährigen Beſtande anbahnte, hat endlich die neueſte kirchliche Geſchichte geradezu ausgeführt. In mehreren Ländern hat die lutheriſche Kirche neuerlich auf Grund herrnhutiſcher Grundſätze mit der reformirten ſich förmlich unirt. Doch haben auch innerhalb dieſer Union nicht wenige Lutheraner ihren früheren Glauben und ihre früheren kirchlichen Grundſätze bewahren zu können gemeint oder auch wirklich möglichſt bewahrt. Das ſind unirte Lutheraner [26], von der ſchlechthin unirten Kirche (über die vergl. unten §. 11. Nr. 3) noch allerdings zu unterſcheiden.

3. Aehnlich nahe, als die Brüdergemeinde, ſteht der lutheriſchen Kirche die andere gleichfalls, und ſie in ihrem jetzigen Zuſtande noch

25) Nach einer officiellen Erklärung der Unitäts-Direction vom J. 1837 z. B. ſollen entſchieden nicht unirte Lutheraner des preußiſchen Staats an den Erbauungsſtunden ihrer Diaspora-Brüder nicht Theil nehmen dürfen.

26) Wir meinen hier natürlich nicht ſolche Lutheraner, die in unirtem Lande der Union nicht beigetreten ſind; das ſind ja nicht unirte.

mehr in Wahrheit, aus dem Mittelalter ſtammende Gemeinde, die der Waldenſer. Sie iſt in ihrem Behaupten weſentlich bibliſcher Wahrheit und ihrem Gegenſatze gegen ein widerchriſtiſches Papſtthum unter allen Verfolgungen des 16. und 17. Jahrhunderts ſtill und muthig beharrt, hat aber in neuerer Zeit, ſchon in ihrem letzten Glaubensbekenntniſſe von 1655, aus Mangel dogmatiſcher Firirung ihres Lehrbegriffs und gelehrt theologiſcher Erkenntniß zugleich eigenthümlich reformirte Irrlehre, wenn gleich theilweiſe unbewußt, in ihren Lehrbegriff aufgenommen, und überhaupt der reformirten Kirche immer enger ſich angeſchloſſen [27]). Ohne Zweifel iſt dies mit eine Urſach geweſen, daß ihr früherer patriarchaliſcher Sinn in Lauheit und halbgläubige Mattigkeit immer mehr umgeſchlagen iſt. Die ganze Waldenſerkirche beſteht jetzt noch in 15 armen Gemeinden von zuſammen etwa 20000 Seelen, welche 3 Piemonteſiſche Thäler bewohnen, und manchen ausgewanderten Gemeinden, vorzüglich im Würtembergiſchen [28]).

§. 11.

Kirchlicher Spiritualismus und Idealismus in der reformirten Kirche und mancherlei Secten, ſowie (vorwaltend) in der neueſten kirchlichen Union.

1. Unter denjenigen Kirchenpartheien, welche ſämmtlich dem mächtigen Wirken Luthers eigentlich auch ihre Entſtehung und Ausbildung verdanken, auf der geraden Linie einer unbedingten (nicht formalen nur, ſondern materialen) Beugung unter das göttliche Wort aber nicht mit ihm ſtehen geblieben ſind, ſondern ſich im Gegenſatz gegen eine verderbte Katholicität, in dadurch erzeugtem Intereſſe des möglichſten Abreißens alles geſchichtlichen Zuſammenhangs, mehr oder minder dem anderen Extrem einer ſubjectiv idealiſtiſchen Willkühr zugewandt haben, iſt die reformirte Kirche diejenige, welche mit der lutheriſchen noch die meiſte Verwandtſchaft hat, im Grunde aber die gefährlichſte von allen, weil ſie den Irrthum am kräftigſten, am meiſten mit Wahrheit verſetzt, enthält, und weil alle übrigen eigentlich nur mittelbar oder

27) Vergl. §. 11. Nr. 1.

28) Die Schriften über den neueren und neueſten Zuſtand der Waldenſer ſ. K. G. (2. u. 3. A.) II. §. 211, die Schlußanmerkung.

unmittelbar aus ihr und ihrem Geiſte hervorgegangen ſind. Eine von der Lutherſchen durchaus verſchiedene Geiſtesrichtung war es, welche Zwingli's kirchliche Thätigkeit bedingte. Luther ging aus von dem innerſten Centrum, Zwingli von der Peripherie des Chriſtenthums; jenen trieb Glaube, dieſen Wiſſenſchaft; und dieſe Charakterverſchiedenheit hat ſeitdem ſich fort und fort in der lutheriſchen und reformirten Kirche ausgeprägt. Bei Zwingli's rein wiſſenſchaftlichem Streben und ſeiner einſeitigen Verſtändigkeit war es natürlich und nothwendig, daß in ſein Lehrſyſtem gleich Anfangs ein rationaliſirender Keim drang, und der reichbegabte Calvin hüllte in der Folge dieſelbe Lehre nur in verfeinerte und verfeinernde Ausdrücke. So bildete ſich denn eine Kirchenparthei, welche — bei ihrer ſtrengen formalen Geltendmachung der Auctorität der h. Schrift, die mehrfach ſelbſt einen geſetzlich altteſtamentlichen Charakter erzeugte — zwar viele, ja die meiſten einzelnen Lehren und Grundſätze mit der lutheriſchen Kirche theilt, indem ſie aber in ihrem tiefſten Grunde Wiſſenſchaft über Glauben ſtellt, und zugleich alles Leibliche und Leibhaftige verachtet und verwirft, doch durch ein ganz anderes kirchliches Princip, einen gewiſſen Gnoſticismus, bewegt wird, und darum theils jenes Gemeinſame — oft ja ohnehin nur in formaler Strenge ergriffen — nicht mit gleicher Kraft und Lebendigkeit erfaßt, theils mit demſelben mancherlei entſchieden Falſches in Verbindung ſetzt. Ein feiner zwar, aber entſchiedener Unglaube namentlich in der Lehre vom Abendmahle, der daſſelbe nur in eine Art von Todtenopfer verwandelt, die Gemeine der reellen communicativen Gemeinſchaft mit dem lebendigen perſönlichen Chriſtus beraubt, und conſequent durchgebildet auch auf wiedertäuferiſche Grundſätze führen muß, — ein grober Neſtorianiſcher Irrthum in der Lehre von der Perſon Chriſti, der die wahre gottmenſchliche Wirkſamkeit und darum auch das wahre gottmenſchliche Weſen Chriſti im Grunde aufhebt, und alſo mit dem apoſtoliſch-Johanneiſchen Schibboleth in der Glaubensprüfung in Widerſpruch geräth, — ein durch dies beides erzeugter oder geförderter, das Ganze des Lehrſyſtems durchdringender Spiritualismus und eine den ganzen Cultus beſtimmende ſubjectiviſch einſeitige Verſtändigkeit, ſo wie auch eine bis zu Gottloſigkeit und ſtoiſchem Fatalismus ſyſtematiſch in hochmüthiger Vernunftconſequenz geſteigerte Prädeſtinationslehre, richtete zwiſchen der luthe-

riſchen und reformirten Kirche eine feſte Scheidewand auch im Einzelnen auf. Weil dieſemzufolge der reformirte Lehrbegriff nicht eine ſo unbedingte Darangabe des ganzen alten Menſchen fordert, ſondern dem natürlichen Menſchen mehr zuſagt, als die ideale Heiligkeit des lutheriſchen, und weil ſodann allerdings auch der Calvinismus bei aller materiellen tief liegenden Verderbniß doch manche äußerliche formelle Vorzüge (im Einzelnen, auf Grund einer ſcheinbar ſtrengeren, formelleren Schriftanwendung, in Kirchenverfaſſung ꝛc.) darzubieten ſchien: ſo faßte freilich die reformirte Kirche, die ohnehin faſt allenthalben — auch die Ordnungen Gottes nicht gleich der lutheriſchen ehrend, weil Gott ſelbſt nicht gleicherweiſe — das Religiöſe mit politiſcher unreiner Zuthat verſetzt darſtellt, im Laufe der Zeit immer mehr und feſter auch innerhalb der lutheriſchen Kirche (in einer ſchon frühzeitig ſelbſt innerhalb der luth. Kirche hervorgetretenen, zum Calvinismus abſchüſſigen Richtung derſelben) Wurzel [29]), und ſie droht derſelben zuletzt die äußerſte Gefahr; am Ende aber kann doch nur die volle Wahrheit ſiegen. Uebrigens fehlt es der reformirten Kirche ſelbſt an einer wahren, poſitiven confeſſionellen Einheit [30]), und ſie iſt darum auch in mehrere Partheien und Particularkirchen zerfallen — welche zum Theil ſelbſt mit den einzelnen, durch ein eigenthümliches Bekenntniß und vielfache innere und äußere Eigenthümlichkeit von einander geſonderten reformirten Landeskirchen coincidiren —, die nur durch das gemeinſame Negiren der vollen lutheriſchen Wahrheit zuſammengehalten werden: als hinſichtlich der Verfaſſung in Presbyterianer, Episcopalen, Independenten [31]) ꝛc., hinſichtlich der Lehre in ſtreng Calviniſtiſche, wie die Holländer (urſprünglich wenigſtens), Schot-

---

29) Wenn gleich der den Völkern meiſt unbewußt durch falſche Leiter wieder genommene Segen der reinen Lehre nie ganz ſelbſt den Abgefallenen wieder ſchwand.

30) Nicht eine einzige ſymboliſche Schrift (wie die unveränderte Augsburgiſche Confeſſion ꝛc. alle Lutheraner) erkennen alle reformirte Kirchen gemeinſchaftlich an. Weil ſie nur im Geiſte, nicht im Leibe Chriſti ihre Einheit haben wollen, ſo giebt es ſo viele beſondere reformirte Confeſſionen, als es Staaten giebt, in denen die reformirte Kirche ſich feſtſetzte. Vergl. §. 19.

31) Die letzteren behaupten die völlige Unabhängigkeit aller einzelnen Gemeinen, zugleich mit der völligen Abhängigkeit ihrer Geiſtlichen von der Willkühr der Gemeinen.

ten und Franzoſen, und in lax Calviniſtiſche oder Zwingliſche, wie die Engländer, Deutſchen u. ſ. w., je wieder mit mannichfachen Modificationen [32]).

In der neueren Zeit, ſeit den Bußpredigten eines Wesley und Whitfield, der Stifter der engliſchen und nordamerikaniſchen Methodiſtenparthei um die Mitte des 18. Jahrhunderts, iſt in einem bedeutenden Theile der reformirten Kirche, welche die kirchliche Verwüſtung neuerer Zeit weniger betroffen, weniger zu betreffen Urſach gehabt hatte (vergl. §. 10. Ende und unten Nr. 3.), und durch denſelben auch weiter in der Chriſtenheit, im Gegenſatz gegen einen groben Unglauben ein regeres chriſtliches Leben, als je in dieſer Kirche, erwacht. Daſſelbe erſcheint als ein Leben, in ſeinem methodiſtiſchen Urſprunge nicht eben durch die eigenthümlich reformirten Irrlehren bedingt, ſondern von vorwaltend praktiſchem Charakter, nach welchem es auch den Miſſions- und Bibeleifer der neueſten Zeit angefacht hat, freilich aber dennoch objectiv ſchwach, ſo lange es nur eben ſo allgemein chriſtlich ſeyn will (mit Ausmerzung alles confeſſionell Geſchiedenen), und dieſe ſeine Schwäche und Schwächlichkeit noch nicht erkennt, ja ſeinem tiefſten Weſen nach bei den Meiſten ſchwerlich viel mehr als exaltirtes Gefühl, ſo lange es der reinen ſacramentlichen Haltung entbehrt oder ſie gar verwirft. Der Anfangspunkt einer ſchönen Zeit, wenn es von einer Klarheit zur anderen, von einer Kraft zur anderen fortſchritte, iſt es als der Anfangspunkt einer höchſt gefährlichen Zeit zu betrachten, wenn es, ohne jene Selbſterkenntniß, auf dem Standpunkte, der nur als Durchgangspunkt von wahrem, bleibendem Segen ſeyn kann, ſich feſtbauete, ja wohl ſelbſt gegen männlichere Weiſe in entſchiedenem Gegenſatze aufträte.

Nächſt der Methodiſtenparthei, die noch zur reformirten Kirche ſelbſt gehört, (und der ſchon oben nach §. 10. Anmerk. 3. erwähnten neueren Waldenſerkirche, die gegenwärtig nur ein eigenthümliches Annex zur reformirten Kirche bildet), ſchließen ſich am engſten an die reformirte Kirche an die Arminianer oder Remon-

32) Am nächſten unter allen reformirten Kirchenpartheien ſteht der lutheriſchen Kirche in mehrfacher (doctrineller, wie ritueller) Beziehung die anglicaniſche Episcopalkirche, die deshalb auch wohl als die Ecclesia lutheranizans bezeichnet wird.

ſtranten in Holland[33]). Dieſe Kirchenparthei entſtand ſeit dem Anfange des 17. Jahrhunderts innerhalb der reformirten Kirche zunächſt im ſemipelagianiſchen Gegenſatze gegen die ſtarre Calviniſche Prädeſtinationslehre durch Jacob Arminius, geſt. 1609. Sie ward durch die Dordrechter Synode 1618 und 1619 aus der reformirten Kirche ausgeſchloſſen, und bildete nun ihren Lehrbegriff immer freier und ungehemmter aus. Schon die erſten Arminianiſchen Lehrer, ein Episcopius und Grotius, hatten außer in der Lehre von der Gnade[34]) auch in manchen anderen Lehren eigenthümliche, und zwar rationaliſirende Meinungen geäußert; dieſe, am meiſten immer entſchiedenerer Pelagianismus, fanden in der Folge unter ihnen immer allgemeineren und ausgedehnteren Eingang, und nach und nach, weil die Parthei keine eigentlich ſymboliſchen Schriften gelten laſſen wollte, und ſchon jeden als Glied ihrer Gemeinſchaft anerkannte, der, frei „von Götzendienſte, von einem ärgerlichen Leben und von Intoleranz," die h. Schrift — beſonders das Neue Teſtament —, wie er ſie auch deuten möge, für die einige Richtſchnur des Glaubens und Lebens erklärte, mochte er im Einzelnen glauben und lehren, was er wollte, ſchwanden alle poſitiven chriſtlichen Lehren, als Probleme weder behauptet, noch beſtritten, faſt ganz aus der Arminianiſchen Kirchengemeinſchaft. Die Parthei, die übrigens als geſchloſſene Parthei immer mehr zuſammenſchmilzt, ſtellt in ihrer hiſtoriſchen Entwickelung vollſtändig ausgeprägt den Abweg dar, auf welchen alle Theile der reformirten Kirche durch den urſprünglich inwohnenden rationaliſirenden Keim gar leicht geführt werden müſſen, ſobald ſie nur in irgend einem Punkte die ihnen überhaupt übrige confeſſionelle Strenge entſchieden fahren gelaſſen haben; ein Abweg, auf welchen z. B. das große Ganze der ſchweizeriſchen und deutſchen reformirten Kirche längſt gerathen iſt. — Noch weiter, als die Remonſtranten überhaupt, ſelbſt bis zur Verwerfung des ganzen chriſtlichen Predigtamts, trieb die Glaubens- und Lehrfreiheit eine Secte,

33) Außerdem nur noch in Friedrichsſtadt.

34) Die in der ſ. g. Remonſtranz von 1610 als erſtes gemeinſames Arminianiſches Bekenntniß aufgeſtellten 5 Sätze pelagianiſirten nur erſt leiſe, wurden aber ohne weitere Abweichungen vom reformirt-kirchlichen Lehrbegriffe ſpäter auch nur von einem geringen Theile der Remonſtranten, den ſ. g. Quinquearticulares, behauptet.

die von ihnen in der Zeit ihrer holländiſchen Bedrückung, zwiſchen 1619 und 1630, ſich abgeſondert hatte, die der Collegianten oder Rhynsburger, die aber in der neueſten Zeit ausgeſtorben iſt.

2. Nicht, wenigſtens nicht alle, in gleich unmittelbarem Zuſammenhange mit der reformirten Kirche, aber alle doch in entſchiedener größerer oder geringerer urſprünglicher Abhängigkeit von dem Geiſte derſelben, ſtehen nun noch manche andere kleinere Kirchenpartheien oder vielmehr Secten, welche, bei vielfachem ſonſtigen Auseinandergehen zuſammengehalten, wie die einzelnen Theile jener Kirche, nur weiter ab von der reinen Wahrheit und im ganz extremen Gegenſatze gegen Katholicismus (Ultras der reformirten Kirche), durch mindeſtens Ein gemeinſames Centrum falſcher Subjectivität [35]), in (ſpiritualiſtiſcher) ſubjectiver Willkühr alle mehr oder weniger, in einzelnen Irrlehren oder in ihrem ganzen Lehrſyſtem, offen Grundſätze ausſprechen, die dem Weſen des uralten apoſtoliſchen Chriſtenthums und der wahren chriſtlichen Kirche von jeher unverdeckt und geradezu widerſtreiten. Hiezu gehören vornehmlich:

a. Die Antitrinitarier oder Unitarier, deren Haupttheil die Socinianer bilden. Die Parthei, deren Oppoſition gegen den geſammten kirchlichen Lehrbegriff von der Oppoſition gegen die Lehre von dem dreieinigen Gott und von der wahren Gottheit Chriſti und ihre mächtigen Einflüſſe ausging, ſtammt ſchon aus dem ſo vielfach und tief bewegten Reformationszeitalter, in welchem ſo manche wiſſenſchaftlich gebildete Männer, beſonders in Italien, dann, durch Analogie der Principien geleitet, in der Schweiz, endlich in Polen und Siebenbürgen, durch die religiöſe Bewegung der Zeit aufgeregt, nicht Demuth und Selbſtverleugnung genug hatten, mit Luther unter das göttliche Wort ſich unbedingt zu beugen, ſondern lieber den Keim der ſubjectiven Willkühr aus der reformirten Kirche in ſich aufnahmen, dieſen nun aber nicht, wie Calvin, in ſeinen gröberen Ausbrüchen dämpften und mannichfach beſchränkten, ſondern, ſei es in irregeleiteter Forſchung, ſei es aus hochmüthiger Neuerungsſucht, ihm mehr oder

35) In der Irrlehre vom Abendmahle ſind ſie alle ziemlich eins, nicht in gleichem Maaße aber in der minder conſequent behandelten von der Taufe.

minder den Zügel ſchießen ließen, und darum durch und durch häretiſche Kirchenpartheien begründeten. Von Allen die Ausgezeichnetſten unter dieſen Männern ſind: Michael Servetus, der Originellſte unter ihnen, der 1553 in Genf[36]) als Ketzer verbrannt wurde, und vorzüglich die beiden Rechtsgelehrten, Lälius Socinus aus Siena, geb. 1525, geſt. 1562 zu Zürich, und ſein kräftiger Neffe Fauſtus Socinus, geb. 1539, geſt. 1604, der das Syſtem ſeines Oheims in eine beſtimmtere Form brachte und publicirte, der eigentliche Stifter der ſocinianiſchen Parthei. Er lebte zuerſt in Italien und der Schweiz, ward aber 1578 zur Schlichtung eines unitariſchen Streits nach Siebenbürgen berufen, woſelbſt ſeit einigen Jahrzehenden durch italieniſche Flüchtlinge, hauptſächlich den Piemonteſer Ge. Blandrata, antitrinitariſche Grundſätze Eingang und viele Geltung gewonnen hatten. Bei dieſer Veranlaſſung kam Socin auch nach Polen, woſelbſt auf ähnliche Weiſe der Unitarismus eingeſchlichen war, und wo 1563 und 1565 auf den Synoden zu Pinczow und Petrikow ſich die polniſchen Antitrinitarier förmlich von den übrigen chriſtlichen Gemeinden getrennt, und bald darauf die Stadt Rakau eingeräumt erhalten hatten. Zwar verweigerte nun jetzt 1580 eine Synode zu Rakau dem Socin um einiger Lehrdifferenzen willen die Aufnahme in ihre unitariſche Gemeinſchaft. Socin aber fuhr fort, in Polen zu wirken, und bald ſiegte ſein überlegener Geiſt. Die polniſchen Unitarier nahmen von ihm Namen, zuſammenhängende Verfaſſung und conſequenten Lehrbegriff an; und er ward denn ſo eigentlicher Begründer der polniſchen Kirchenparthei, welche als die Parthei der Socinianer, mit rationaliſtiſcher Verwerfung der Lehre von dem dreieinigen Gott (insbeſondere der Gottheit Chriſti), in einem pelagianiſchen Intereſſe, das als die eigentliche Wurzel, das eigentlich materielle Princip des Socinianismus zu bezeichnen iſt, auch faſt alle anderen weſentlichen Lehren des Chriſtenthums, wenn gleich auch ſie dabei noch immer an einem hiſtoriſchen Chriſtenthum feſthalten wollte und feſthielt[37]), verwarf oder eigen

36) Calvin war um ſo ſtrenger in Abwehrung dergleichen rationaliſtiſcher Keime von der reformirten Kirche, je weniger er ſichs verhehlen konnte, daß gerade ſie für ihre Aufnahme am empfänglichſten ſei.

37) Ebendeshalb hat der Pelagianiſche, antitrinitariſche, rationaliſtiſche (mit Einem Worte ebionitiſche) Sauerteig des eigentlichen Socinianismus noch

thümlich entſtellte und verdarb. In der erſten Hälfte des 17. Jahrhunderts erreichten die ſocinianiſchen Gemeinden in Polen und die ihnen nahe verwandten unitariſchen in Siebenbürgen ihre höchſte Blüthe. 1658 aber wurden die Socinianer aus Polen vertrieben, und ſeitdem haben unitariſche oder unitariſch-ſocinianiſche Gemeinden ſich nur beſonders in Siebenbürgen, an einigen Orten Englands und — ſeit dem Anfange des 19. Jahrh. — (fortſchreitend) in Nordamerika [38]) erhalten; die ſocinianiſche Theologie aber hat auf die Umgeſtaltung der proteſtantiſchen einen eben ſo wichtigen, als traurigen hiſtoriſchen Einfluß gewonnen.

b. Die Wiedertäufer. Dieſe Parthei, welche der äußerlichen Geſtalt nach vornehmlich durch Bekämpfung und Verwerfung der Kindertaufe ſich auszeichnet, deren ganze Richtung auf das Subjective aber, ſtreng entwickelt, einen mit dem hiſtoriſchen Chriſtenthum unvereinbaren totalen ſchwärmeriſchen Myſticismus einſchließt, auch zum Theil in der That ſchon geſchichtlich dargeſtellt hat, ſtammt her von der ſchwärmeriſchen Wiedertäuferſecte im Reformationszeitalter, welche, äußerlich durch die reformatoriſchen Ereigniſſe angeregt, innerlich die frühſte reformatoriſche Subjectivität ſchon gleich Anfangs auf die äußerſte Spitze getrieben hatte, ward aber ſpäter, nach ſchwerem äußeren Mißgeſchick derſelben, einer Folge noch ſchwererer innerer Ausartung, durch Menno Simons in Holland, geb. 1505, geſt. 1561, in die Parthei der Mennoniten heilſam umgeſtaltet, und erhielt durch ihn einen beſtimmten Lehrbegriff, der ſich beſonders durch eine mehr praktiſche Faſſung der chriſtlichen Dogmen und Vermeidung metaphyſiſcher Beſtimmungen auszeichnen ſollte [39]), und außerdem im Einzelnen und Poſitiven von dem kirchlich reformirten Lehrbegriffe nur durch entſchiedene Verwerfung der Kindertaufe, durch ſubjectiviſch-ſeparatiſtiſche Auffaſſung der Kirche

---

bei weitem nicht in dem Maaße, als der neuere Rationalismus, die ganze Maſſe des Lehrbegriffs verdorben, weil Socin bei ſeinem immer noch reſtirenden Reſpect vor der göttlichen Offenbarung überhaupt, vor manchen wichtigen einzelnen bibliſch-chriſtlichen Wahrheiten und vor ſeinem eignen Gewiſſen, es nicht über ſich gewinnen konnte, in rückſichtsloſer Conſequenz dem unheiligen Zuge zu folgen.

38) Der nordamerikaniſche Unitarismus der conſequenteſte und ſchaamloſeſte.

39) Doch verfuhr Menno hierbei auch nicht einmal conſequent, wie ſeine Lieblingslehre von der überirdiſchen Natur der Menſchheit Chriſti bezeugt.

(analog dem Eigenthümlichen der mennonitiſchen Rechtfertigungslehre), als einer Gemeinde von lauter wahren Heiligen, und durch ein demgemäßes und vermeintlich ſchriftgetreueſtes Verbot des Kriegsdienſtes, der Uebernahme obrigkeitlicher Aemter und des Eides, ſich weſentlich unterſchied. In einer Divergenz der Anſichten über die Strenge der Kirchenzucht theilten ſich die Mennoniten oder Taufgeſinnten ſehr frühzeitig in zwei Partheien, die ſtrengere der Feinen und die laxere der Groben, und ſpäter, 1664, unter dem Einfluſſe des Arminianismus, zerfielen auch die Letzteren wieder in zwei große Theile, indem die einen mit Menno Simons die Lehre von der abſoluten Prädeſtination behaupteten, die Anderen, mit den Remonſtranten, jedes feſte Glaubensbekenntniß als Menſchenſatzung verwerfend, von dem mennonitiſch rechtgläubigen Lehrbegriffe ſich mehr und mehr zum Arminianismus und Socinianismus hinneigten. In der letzteren Parthei iſt ſeit 1800 die erſtere gänzlich auf- und untergegangen, und alle groben Taufgeſinnten, während die nur noch wenigen Feinen im Weſentlichen ihre alte Lehre, Sitte und Zucht beibehalten haben, ſind nun ſtolz darauf, eine unbegrenzte Freiheit im Lehren und Glauben zu beſitzen, wobei ſie, außer der Verwerfung des Eides und der Kindertaufe gar keine unterſcheidende Lehre mehr behauptend, jetzt auch Annahme obrigkeitlicher Aemter und Kriegsdienſt geſtatten, und verſinken immer tiefer in groben Unglauben. — Nicht in unmittelbarer Verbindung mit allen dieſen mennonitiſchen Taufgeſinnten hat ſich gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts aus und gewiſſermaßen in der reformirten Kirche ſelbſt eine eigne Parthei von Wiedertäufern gebildet, welche nur in Hinſicht der allgemeinen Richtung auf das Subjective und der Verwerfung der Kindertaufe mit den Mennoniten übereinſtimmt, ohne ihre ſonſtigen Eigenthümlichkeiten und Grundſätze aufgenommen zu haben, die aus den Independenten hervorgegangene Parthei der engliſchen und nordamerikaniſchen Baptiſten, welche ſeit dem Ende des 17. Jahrhunderts ſich in zwei Hauptheile, einen Calviniſch und einen Arminianiſch geſinnten, theilten. Die baptiſtiſchen Gemeinden ſind noch fortwährend, hauptſächlich in Amerika, im Wachsthum begriffen; ja ihre Grundſätze, die reformirte Kirche bei deren Beſchränkung ſubjectiv rationaliſirender Einſeitigkeit faſt nur auf das eine der beiden Sacramente augenſcheinlich an Conſequenz übertreffend, finden auch auf

dem europäiſchen Continent in der reformirten Kirche und unter allen reformirt Geſinnten immer lauteren und verbreiteteren Anklang.

c. Die Quäker. Dieſe Secte, geſtiftet in England um 1649 durch Georg Fox (geſt. 1691), und äußerlich gefördert ſodann, durch ihre Verpflanzung nach Nordamerika insbeſondere, vornehmlich durch William Penn (geſt. 1718), hat einen ſolchen ſubjectiven idealiſtiſchen Myſticismus, wie ihn die Richtung der Wiedertäufer nur erſt theilweiſe hiſtoriſch darſtellt, offen als ihr vorgebliches Chriſtenthum ausgeſprochen. Sie erhebt demzufolge, in aufrichtigem tiefen Reſpect vor dem innerlichen Charakter des Chriſtenthums, über dem Inneren aber das Aeußere nun völlig verachtend, und dabei dann die inneren Eingebungen des göttlichen und des eignen Geiſtes nothwendig vermengend, das ſ. g. innere Wort Gottes, den Chriſtus in uns, auf deſſen Belebung ihr Alles ankommt, d. h. die, wenn auch noch ſo innig unter dem unwillkührlichen Einfluſſe des äußeren Wortes Gottes von wahrhaft göttlicher Erfahrung durchdrungene, doch im Einzelnen mehr oder minder aus Geiſt und Fleiſch (Offenbarung und natürlicher Vernunft) gemiſchte Stimme in ihrem Inneren, über alle poſitive Religion, über alles äußerlich geoffenbarte Wort, das ſie, wenn auch nicht verwirft, ja vielmehr factiſch mannichfach anerkennt, doch nicht zu würdigen weiß; und dieſer Richtung gemäß hat die Parthei weder eine beſtimmte Glaubenslehre, noch einen Lehrſtand, weder äußerlichen Cultus überhaupt, noch ſelbſt Sacramente inſonderheit. Nur erſt in der neueſten Zeit, im Gegenſatz gegen eine kleinere amerikaniſch quäkeriſche Parthei des Elias Hicks, welche, noch conſequenter die idealiſtiſch quäkeriſchen Grundſätze durchführend, das äußere Wort Gottes ganz verwirft und die weſentlichſten chriſtlichen Lehren geradezu leugnet, hat ſie im Allgemeinen, wie im Beſonderen, an das äußerlich geoffenbarte Wort ſich ausdrücklicher anzuſchließen begonnen. Im öffentlichen Leben unterſcheiden ſich die ſtrengeren Quäker durch Weigerung des Eides, des Kriegsdienſtes und der Uebernahme obrigkeitlicher Aemter, ſowie durch Vermeidung aller weltlichen Vergnügungen, alles Dienſtes der Mode und aller Ehrenbezeigungen gegen jedermann. Die ganze Parthei hat im Grunde nur dieſelben myſtiſchen Grundſätze

conſequenter ausgebildet, die ſchon zu Luthers Zeit Caspar Schwenkfeld (geſt. 1561) ausgeſprochen hatte, und welche auch die noch nicht ganz ausgeſtorbene Parthei von Schwenkfeldianern geltend macht.

d. Die Swedenborgianer. Dieſe Parthei, aus der lutheriſchen Kirche hervorgegangen, aber mit Verleugnung und Verwerfung des charakteriſtiſch Lutheriſchen und Adoption des charakteriſtiſch Reformirten, geſtiftet (1770) durch Immanuel von Swedenborg (geb. 1688, geſt. 1772), aber erſt nach des Stifters Tode als kirchliche Parthei zunächſt (1783. 1787) in Schweden und England, dann auch in Süddeutſchland und Nordamerika hervorgetreten, doch erſt neuerlich, ſeit ſie zumal auf förmlicher Trennung ihrer Glieder von der herrſchenden proteſtantiſchen Kirche nicht mehr durchgängig beſteht, wirklich recht bedeutend, hat aus der Ueberzeugung ihres ausgezeichneten Begründers von ſeiner göttlichen Legitimation, aus ſeinen idealiſtiſch verflüchtigten apokalyptiſchen, insbeſondere chiliaſtiſchen Lieblingsgedanken, aus ſeiner eifrigen Polemik gegen die lutheriſche Lehre von der Rechtfertigung und die uralte Kirchenlehre von der Dreieinigkeit, und aus ſeinem phantaſtiſchen Streben, die Idee von einer innigen, offen ſichtlichen Verbindung zwiſchen der ſichtbaren und unſichtbaren Welt durchzuführen, ſich kühn auf Grund ſeiner Schriften herausgebildet. Sie geht darauf aus, bei einem gewiſſen Feſthalten am hiſtoriſchen Evangelium, doch auf entſchieden pelagianiſirendem Grunde, an die Stelle der alten moraliſchen und realen chriſtlichen Religionserkenntniß eine äſthetiſche und ſymboliſche, mit mancherlei Lieblingsmeinungen einer halbchriſtlichen Zeit (Magnetismus, Somnambulismus u. dergl.) verbunden, zu ſetzen, wobei ſie natürlich allen eigenthümlich chriſtlichen Lehren, indem ſie dieſelben in einer gefälligen idealiſtiſchen Theoſophie ſymboliſirt, den eigentlichen kernhaften Mittelpunkt nimmt, und eine Menge einzelner vermeintlich allzu ungeiſtiger chriſtlicher Lehren, wie — außer den Lehren von den drei Perſonen in Gott und von der Rechtfertigung und Heiligung allein durch den Glauben — die Lehre von der Erbſünde, von dem Zorne Gottes, von der Erlöſung durch den Tod Jeſu Chriſti, von der ſtellvertretenden Genugthuung, von der Wiedergeburt in der Taufe, von der leiblichen Gegenwart Chriſti im

Abendmahl, von der Auferſtehung des Leibes, von der ſichtbaren Wiederkunft des HErrn, von den Engeln als höheren eigenthümlichen Geiſtern und der Exiſtenz eines eigentlichen Teufels, geradezu verdirbt und verwirft; und ſie hat ihre Zeit und deren Chriſtenthum nicht ganz übel verſtanden, wenn ſie ſich als die Neue Kirche bezeichnet, von der ſie erwartet, daß ſie alle übrigen Kirchen ſeiner Zeit in ſich aufnehmen werde.

3. Alle dieſe vielgeſtalteten Irrthümer und Schwächen konnten die in ſich abgeſchloſſene Eine rein kirchliche Wahrheit nur wenig gefährden, ſo lange ſie einzeln und geſondert ſich ihr entgegenſtellten; anders aber wurde es, als ſie es mehr und mehr vereinigt thaten, und dabei die rechtgläubige Kirche ihre Abgeſchloſſenheit nicht mehr behauptete. Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts nehmlich, ſeitdem ein plumper, nackter Unglaube allem nur irgend Chriſtlichen offen entgegentrat, und der, wenn in allen Confeſſionen, ſo am allermeiſten gerade in der lutheriſchen Kirche[40]) nothwendige Kampf gegen denſelben alle ſpecielleren confeſſionellen Unterſchiede leicht überſehen ließ und indifferenzirte, ſchmolzen jene, und ſchmolzen überhaupt alle confeſſionellen Irrthümer und Schwächen zugleich mit dem allen Confeſſionen etwa noch gemeinſamen chriſtlichen Element, je mehr und mehr in einander zuſammen, und die durch ſie repräſentirten Richtungen, als Ausdrücke eines matten, halbgläubigen Chriſtenthums, einzeln oder insgeſammt, griffen jetzt, dem erſchlaffenden und lähmenden frivolſten Unglauben gegenüber, auch in dem bei weitem größten Theile der lutheriſchen Kirche ſelbſt immer drohender um ſich. So führte denn die ganze Zeit — und auch der pietiſtiſch, herrnhutiſch und methodiſtiſch gefärbte neue Glaube des 19. Jahrhunderts, eben auch nur ein Gegenſatz gegen groben Unglauben, und in ſeinem zeitlichen Element ein Product jener Factoren, war ja zum Widerſtande natürlich nicht fähig — die Kirche einem höchſt gefährlichen Zuſtande entgegen: einem Zuſtande, in welchem Alles, was chriſtlichen Schein und Klang hat,

40) Vergl. Röm. 2, 9. 10. — Der Unglaube brach am verwüſtendſten über die Kirche ein, wo des Glaubens eigentlicher Sitz war; das Feuer wüthet am verheerendſten, wo es das Meiſte zum Verzehren vorfindet; der Mörder ſchlägt Haupt oder Herz, nicht Extremitäten.

einmüthige Geltung haben dürfte, nur nicht die ideale Heiligkeit chriſtlicher Lehre mit ihrer unbedingten Beugung unter das göttliche ganze Wort, in welchem der Name Chriſtus und ein weſenloſes Spiegelbild des lebendigen Chriſtus[41]) Alles einete, wenn nur der wahre, leibhaftig-perſönliche, ungetheilt ganze Chriſtus ſelbſt nicht mehr hemmend im Wege ſtünde. Die täuſchend chriſtliche Idee zu einer ſolchen Einigung war beſonders durch den indifferentiſtiſchen Gefühlsgeiſt der *Herrnhutergemeinde* ins Leben geführt worden; ſie konnte aber ſo lange nicht wahrhaft realiſirt werden, ſo lange mit den Altären, die das heilige Wehr der rechtgläubigen Kirche gegen allen, auch den feinſten und verſteckteſten Unglauben noch öffentlich kirchlich bewahrten, die lutheriſche Kirche noch äußerlich unverſehrt beſtand. Das Gerade, und nur das Gerade hemmt ja, zerſchneidend, wie rein vermittelnd, die Vereinigung des Ungeraden, die Eine wahre gerade Linie den confuſen Zuſammenfluß der krummen Extreme, nur reines Wort und Sacrament die Verſchmelzung alles Aberglaubens und Unglaubens. Sie, die lutheriſche Kirche, hatte daher der Feind des göttlichen Reichs zuvörderſt eben durch auswärts erzeugten Un- und Irrglauben innerlich zu zerrütten ſuchen müſſen, um ſodann ſie auch äußerlich zu neutraliſiren; und dies Letztere ward nun durch die neueſten Unionsbeſtrebungen, durch die hervorgetretene *Union* zwiſchen der reformirten und lutheriſchen Kirche, in der That zu vollführen begonnen: eine Union, die ſeit Jahrhunderten von der reformirten Kirche vergeblich verſucht worden war, die aber allerdings ebenſoſehr dem herrſchenden Geiſte — dem ungläubigen, wie dem modern gläubigen — der ganzen neueſten Zeit gemäß iſt, als ſie an der Bibel-

---

41) Ἀντίχριστος. — („Antichriſtenthum iſt nicht Heidenthum, ſondern, wie der Name zeigt, auch ein Chriſtenthum, aber in negativer Art, ſo daß alle Kräfte deſſelben, ſtatt mit Chriſto zu ſeyn, wider ihn ſind; es iſt folglich zwar der Form nach ebenfalls chriſtlich, dem Inhalte nach aber mehr als heidniſch. Mit Einem Worte, es iſt der *Begriff* des Chriſtenthums, der ſich ſelbſt zum Inhalte ſetzt. Der perſönliche Antichriſt muß daher zu gleicher Zeit den größten Schein und die größte Entleerung von Chriſto darſtellen, und alle ihn vorbereitende Unternehmungen ſind um ſo antichriſtiſcher, als ſie den möglichſt tiefen Unglauben mit möglichſt großem Scheine des Glaubens zu vereinigen wiſſen.“)

feſtigkeit und Glaubenstiefe, an der Geiſterprüfungsgabe und Glaubenskraft, an dem Glaubensmuthe und der für das reine Bekenntniß Alles zu leiden willigen Selbſtverleugnung der älteren lutheriſchen Kirche geſcheitert war, als ſie ſeit Luther von allen großen Lehrern der lutheriſchen Kirche bis in die Mitte des 18. Jahrh., mit Wort und That, von Vielen (Joh. Arndt, Paul Gerhard ꝛc.) mit fröhlicher Darangabe von Amt und Brod, aufs allerentſchiedenſte war widerrathen worden. Auf dieſe Weiſe iſt denn in der neueſten Zeit in vielen früher reformirten oder lutheriſchen oder gemiſcht proteſtantiſchen deutſchen Ländern[42]) (im Preußiſchen namentlich[43]), im Naſſauiſchen, in Rheinbaiern[44]), im Badiſchen, Heſſiſchen, Weimariſchen[45]), Würtembergiſchen[46]), Anhalt-Bernburgiſchen ꝛc.) zu allen anderen in dieſem §. erwähnten Kirchenpartheien oder aus ihnen vielmehr noch eine große gewiſſermaßen neue hinzugekommen, die unirte Kirche, welche bei all ihrer verſchiedenen Geſtaltung in einzelnen Ländern allenthalben das Gemeinſame theilt, daß ſie — wo ſie wirklich beſteht in ihrer ungeſchwächt normalen Geſtalt[47]) — die lutheriſche Kirche, deren Namen ſelbſt ſie dann als einen Sectennamen betrachtet, gründlich, wenn auch aufs feinſte neutraliſirt[48]), ja in eine we-

---

42) Und nicht bloß in deutſchen; durch Cabinetsbefehl auch in den niederländiſchen überſeeiſchen Colonieen, ja bei Veranlaſſung der Genfer „Reformations“-Jubelfeier 1835 im Grunde ſchon in der ganzen „proteſtantiſchen“ Welt.

43) Hier jedoch theils von jeher unter vielfachem Widerſpruch innerlich oder auch zugleich äußerlich Nicht-Unirter, theils auch neuerlichſt mit heilſamen Modificationen.

44) Hier urſprünglich am grellſten unter vorwaltendem Einfluſſe eines groben Rationalismus.

45) Hier noch nicht in aller Form.

46) Hier mit beſchränkter Duldung Nicht-Unirter.

47) Wie dieſelbe allerdings, zum wahren Heil der Kirche, nicht allerwärts noch gilt, ja neuerdings local ſelbſt je mehr und mehr (mit entſchiedener und immer entſchiedenerer Geſtattung rein lutheriſcher — oder andererſeits reformirter — Lehre, Bekenntniſſes und Gottesdienſtes) auf richtigeren Pfad zurück zu lenken ſcheint.

48) Um mehr äußerliche Argumente hier zu übergehen, hergenommen aus der Verſchiedenheit der adminiſtrativen Maximen, des (geſonderten oder ver-

ſentlich reformirte, nur ungleich willkührlicher und laxer glaubende

---

ſchmolzenen) Kirchenregiments, der Verfaſſung überhaupt (in völliger Coincidenz von Kirche und Staat) ꝛc., ſo reſultirt das oben Behauptete ſchon aus drei mehr innerlichen Punkten, wie ſie namentlich bei Begründung einer am vornehmſten repräſentirenden unirten Landeskirche (die allerdings in der Gegenwart einer das reine Ergebniß geſchichtlicher Entwickelung reſpectirenden Geſtalt ſich wieder mehr zuzuwenden ſcheint) Geltung erhalten hatten. Dieſe Punkte, axiomatiſch allgemein gefaßt, ſind folgende:

1. Die unirte Kirche — als ſolche (in ihrer ungeſchwächt normalen Geſtalt) — hat andere Lehre, als die lutheriſche. Während nehmlich letztere von jeher ein beſonderes Gewicht auf diejenigen ihrer Lehren gelegt hat, welche ihren eigenthümlichen unterſcheidenden Charakter bilden, auf die Lehre von der Gegenwart des wahren Leibes und Blutes des HErrn im h. Abendmahle, auf die Lehre von der wahren und vollwirkſamen Gottmenſchheit Chriſti als des zweiten Adam ꝛc., erklärt die erſtere die Unterſchiedslehren der lutheriſchen und reformirten Kirche für kirchlich gleichgültig, ſo daß man beim Eintritt in dieſelbe, bei Veranſtaltung der Union, den Punkt des Glaubens unerörtert laſſen dürfe und müſſe: ein Indifferentismus, der zu keiner Zeit ſo gefährlich ſeyn kann, als in der gegenwärtigen, in welcher die verſchiedenſten Glaubensanſichten bunt durch einander wogen, und in welcher bei kirchlichem Indifferentismus die reine Wahrheit gar nicht unverfälſcht erhalten werden mag.

2. Die unirte Kirche — als ſolche — hat anderes Bekenntniß, als die lutheriſche. Während nehmlich letztere von jeher die kirchliche Verpflichtung auf ihre reinen ſchriftgemäßen Bekenntnißſchriften als einen Damm gegen einreißenden Irrthum und als die ſo natürliche Bedingung des hiſtoriſchen Beſtandes der Kirche für nothwendig gehalten hat, ſtellt es erſtere in Ungewißheit, ob Bekenntnißſchriften überhaupt noch kirchlich gelten oder nicht, hebt wenigſtens thatſächlich die früher kirchliche, alſo ausſchließliche Geltung der lutheriſchen auf, und, indem ſie normal entweder auf gar keine, oder im beſſeren gewöhnlichen Falle (freilich völlig untheologiſch) auf die Bekenntnißſchriften der lutheriſchen und reformirten Kirche zugleich verpflichtet, die doch in ſehr weſentlichen Theilen divergiren, ja ſich widerſprechen und verwerfen, [dabei zugleich ſtets — local — auf den Gebrauch eines liturgiſchen Kirchenbuchs, welches ſie durch Forderung einer der ſonſt bei den Symbolen üblichen analogen Unterſchrift in deren Stelle zu ſetzen ſcheint], öffnet ſie dadurch unüberſehbarer Willkühr kirchlich Thür und Thor, was auch der Unglaube [und aller Art kräftiger Subjectivismus] wohl erkennt, welcher darum mit Jubel eine Union aufgenommen hat, (vergl. unter Anderem der Breslauer Conſiſtorialräthe Dav. Schulz und von Cölln öffentliche Losſagung von der Augsb. Conf. 1830, die Weimariſche Unionserklärung ꝛc.), die auch ihm auf einmal kirchliches Recht und Privilegium ertheile.

und bekennende[49]) und jeder Häreſie geöffnete, zu verwandeln droht. Die Geſchichte der Union iſt aber mit dem Hervortreten dieſer Unionskirche noch keinesweges zu Ende geführt. Uebrig bleibt — nach dem Obigen — eine Frage, Gott gebe! nicht Weiſſagung, von fürchterlich tiefer Bedeutung[50]); — wenn gleich mit dem Unkraut allerdings auch der Weizen wächſt und reift, und dieſelbe ſchrankenloſe Freiheit, die den Un- und Wahnglauben fördert, unter Deſſen Walten, der ſtärker als Belial iſt, und dem ſelbſt der Widerchriſt dienen muß, auch den unbeſchränkten Endſieg der lauteren vollen Wahrheit zu fördern berufen, dem ewigen allmächtigen Sieger den Weg zu ebenen in aller Unwürdigkeit gewürdigt ſeyn kann.

---

3. Die unirte Kirche — als ſolche (local wenigſtens) — hat anderen Gottesdienſt, als die lutheriſche: einen Gottesdienſt erſtere, deſſen Normalform (nur von ihr iſt hier die Rede), in weſentlichen Theilen aus kahler reformirter Verſtändigkeit und üppiger katholiſcher Sinnlichkeit zuſammengeſetzt, die Gemeinde möglichſt unthätig bei Allem läßt, den Geſang übertrieben kürzt, der Predigt die ihr gebührende Stelle als Mittelpunkt nimmt, die eigentliche Beichte und Privatabſolution in reformirter Weiſe abthut, das apoſtoliſche Tauf-Glaubensbekenntniß nur in der bedenklichen reformirten Geſtaltung (§. 12. Anm. 13.) recipirt, in der Abendmahlsliturgie (dem weſentlichſt Unterſcheidenden der luth. und reform. Kirche, worin das Eigenthümliche der Lehre vom Abendmahle ſelbſt und von der Perſon Chriſti ſich concret concentrirt) auch und meiſt nicht lutheriſche und reformirte Lehre in die Kirchen einführt, die ſo einen verderblichen Irrthum wenigſtens zu dulden genöthigt ſind, dem Abendmahl ſelbſt (auch mit Indifferenzirung eigentlicher Conſecration) das vor Allem die Wahrheit deſſelben als eines wirklichen Sacraments des wahren Leibes und Blutes Chriſti bedingende weſentlich freie Bekenntniß des Leibes und Blutes Chriſti entzieht, und ſo den Altar ſeiner wahren Würde, ſeines eigentlichen Schmuckes entkleidet ꝛc., der Feier eines neuen Feſtes Aller Todten und „vaterländiſcher" nicht zu gedenken. (Vergl. theilweiſe J. G. Scheibel Luthers Agende und die neue Preußiſche. Lpz. 1836.)

49) Zum Belag dient z. B. die von hohen Würdenträgern der unirten Kirche öffentlich empfohlene und geprieſene, jugendlich eifernde und rechthabende unioniſtiſche Streitſchrift: G. A. Kämpfe Ein ev. proteſt. Wort zur Verſtändigung. Magdeburg 1837.

50) Weltkirche?! Vergl. (E. Huſchke) Theol. Votum eines Juriſten in Sachen der K. Preuß. Hof- und Dom-Agende. Nürnb. 1832. — Apoſterioriſtiſche Beläge vergl. in meiner Kirchengeſch. 2. u. 3. Aufl. II. §. 215. Anm. 558.

Anmerkung zu §. 9—11.

Die folgende hiſtoriſche und dogmatiſche Betrachtung wird nun vorzugsweiſe nur auf diejenigen aller dieſer §. 9—11. genannten Kirchenpartheien ſich beziehen können und dürfen, die ein eigenthümliches Lehrſyſtem aufgeſtellt haben, alle übrigen nur beiläufig würdigend, alſo hauptſächlich nur ſtets die lutheriſche Kirche darſtellen als die rechte reine Mitte haltend zwiſchen dem Extrem der katholiſchen und griechiſchen Kirchengemeinſchaft einerſeits, und dem Extrem der reformirten, arminianiſchen, ſocinianiſchen, wiedertäuferiſchen, quäkeriſchen und ſwedenborgianiſchen Kirchengemeinſchaft andererſeits.

Zweiter Theil der Symbolik.

Von den Bekenntnißſchriften der einzelnen chriſtlichen Kirchengemeinſchaften ſeit der Reformation.

I. C. Köcher Bibliotheca theologiae symbol. et catechet. Guelpherb. 1751; P. II. Ien. 1769. 8.

Erſter Abſchnitt.

Lutheriſche Kirche.

Ueber die lutheriſchen Bekenntnißſchriften ſ.:

I. Hülsemanni Praelectt. in librum concordiae [1]). Lips. 1679. 4.

I. Gerhardi Confessio catholica, ed. 2. Frcf. et Lips. 1679. fol.

B. v. Sanden Theologia symbolica eccl. luth. Frcf. et Lips. 1688. 4.

I. H. Maji Synopsis theol. symbol. ecclesiar. luth. Giess. 1694. 1720. 8.

I. B. Carpzov Isagoge in libb. ecclesiar. lutheranar. symbolicos. ed. 3. Lips. 1699. 4.

I. G. Walch *Introductio in libros eccl. luth. symbolicos.* Ien. 1732. 4.

S. J. Baumgarten Erläuterung der im chriſtlichen Concordienbuche enthaltenen ſymbol. Schriften. Halle. 1747. 2. Aufl. Gotha. 1761.

---

1) Sämmtliche ſymboliſche Schriften der luth. Kirche in ein Ganzes vereinigt heißen bekanntlich das Concordienbuch.

C. F. Börner Institutiones theol. symbol. Lips. 1751. 8.

I. Guil. Feuerlin Bibliotheca symbolica evangelica lutherana. Gott. 1752; ed. I. B. Riederer. Norimb. 1768. 8. (literarhiſtoriſch.)

C. G. F. Walch Breviarium theologiae symbol. ecclesiae luther. Gott. 1765; ed. 2. 1781.

S. Th. Wald Theologiae symb. luth. descriptio. Hal. 1786.

I. A. H. Tittmann Institutio symbolica ad sententiam ecclesiae evang. Lips. 1811. 8. (mehr dogmatiſch.)

E. Köllner Symbolik der luth. Kirche (der Symbolik aller chriſtl. Confeſſionen 1. Thl.). Hamb. 1837. 8.

Vergl. auch H. E. Schmieder Einleitung in die kirchl. Symbolik für Gelehrtenſchulen, nebſt d. deutſch. u. lat. Text d. A. C. Lpz. 1835. 8.

Treffliche Bemerkungen über d. luth. Symbole ſ. bei (E. Sartorius) über die unverbrüchliche Geltung d. kirchl. Glaubensſymbole, in d. Ev. Kirchenzeit. 1836. Nr. 58 fg.

Ausgaben der lutheriſchen Bekenntnißſchriften: *Concordia*, Chriſtliche wiederholte einmüthige Bekenntniß nachbenannter Churfürſten ꝛc. Augsb. Conf. ꝛc. Dresden (auf des Churf. Auguſt Befehl). 1580, und in demſelben Jahre ſiebenmal, in Fol.; lat. Lips. 1580. 4.; verbeſſert 1584. 4. (ſ. unten §. 15.). — Concordia, pia et unanimi consensu repetita Confessio fidei cet. (ed. Adam. Rechenberg.). Lips. 1678. 8., und nachher oft, zuletzt 1756. — Concordia, germanico-latina. ed. Chr. Reineccius. Lips. 1708. 1735. 4. — Ecclesiae luth. libri symbolici .. rec. C. M. Pfaff. Tub. 1730. 8. — Chriſtl. Concordienbuch ꝛc. nebſt Heinr. Pippings hiſt. theol. Einleitung herausg. v. Chriſtian Weiß. Lpz. 1739. 4. — Chriſtl. Concordienbuch .. von S. J. Baumgarten. Halle 1747. 8. — Chriſtl. Concordienbuch, dentſch u. lat. mit hiſt. Erläuterr. v. J. G. Walch. Jen. 1750. 8. — Chr. C.-B., von der theol. Facultät zu Leipzig 1766; eine andere Leipziger Ausg. 1790, u. ſ. w. u. ſ. w. — Die neueſten lat. Ausgg. ſind: Mich. Weber Libb. symb. eccl. ev. luth. Wittenb. 1809. P. I. (die Hälfte des Ganzen); I. A. H. Tittmann Libb. symb. eccl. ev. Misen. 1827. (1827.) 8., u. C. A. Hase Libb. symb. eccl. ev. Lips. 1827.

2 Voll. [2]). Die neueſten deutſchen Ausgg. ſind die von J. W. Schöpff. Lpz. 1826. 2 Thle. (mit Anmerkk.); v. F. A. Köthe. Lpz. 1830 ($1\frac{1}{2}$ ℛ), u. v. J. A. Detzer. Nürnberg 1830 ($2\frac{1}{3}$ ℛ). — Die Ausgaben nur einzelner von den luth. Symbolen ſ. unten; die ſ. g. *Corpora doctrinae* aber, welche, mehrere einzelne lutheriſche Symbole geſammelt enthaltend, in einigen lutheriſchen Ländern im 16. Jahrh. erſchienen ſind, haben überhaupt keine allgemein ſymboliſche, ſondern nur örtlich hiſtoriſche Bedeutung, ſo daß ihre Ausgaben hieher gar nicht gehören.

§. 12.

Aus älterer Zeit her aufgenommene Symbole; Symbola oecumenica [3]).

Vergl. G. I. Vossii de tribus symbolis dissert. Amstel. 1642. 62. 4. (Opp. T. VI.) — E. Köllner Symbolik d. luth. K. S. 1—92.

Um den uralten chriſtlichen Kirchengrund und das Prädicat wahrhafter Katholicität zu behaupten [4]), erkennt die lutheriſche Kirche zuerſt drei alte chriſtliche Symbole zugleich mit der römiſchen Kirche auch als die ihrigen und von ihrem Standpunkte aus ökumeniſch zu nennende an: das apoſtoliſche, Nicäniſche, und Athanaſianiſche [5]).

---

2) Unter dem Titel *Libri ecclesiae Danicae symb.* ſind neuerlich [— wie früherhin, zu Stregues 1644. 8., unter dem Titel Confessio fidei *Suecanae* in concilio Upsal. ab omnibus regni ordinibus approbata a 1593. die 3 ök. Symbole und die A. C. —] die 3 ökum. Symbole, die Augsb. Conf. und der kl. Katech. Luthers von I. C. Lindberg. Havn. 1830. 8. herausgegeben worden. (Eine 1530 ausgearbeitete und dem König Friedrich I. übergebene Confessio Hafnica, aus 43 Artt. beſtehend — unter And. dän. u. lat. ed. von M. Wöldicke. Hafn. 1736. 4. — iſt allerdings durch die Augsb. Conf. in Dänemark völlig antiquirt worden.)

3) S. dieſelben in C. G. F. Walch Bibliotheca symbolica vetus. Lemg. 1770; — in A. D. C. Tweſten die drei ök. Symbb., die Augsb. C. u. die repetitio Conf. A. Kiel. 1816; — und in den Ausgaben der ſymbol. BB. überhaupt.

4) „Damit ich abermal zeuge, daß ichs mit der rechten chriſtlichen Kirche halte, die ſolche Symbola oder Bekenntniß bisher hat behalten, und nicht mit der falſchen ruhmredigen Kirchen ꝛc.“ Luther die drei Symbola (v. J. 1538), neue Erlang. Ausg. d. Werke, Th. 23. S. 252.

5) Nachdem die früheren luth. Bekenntniſſe thatſächlich die Anerkennung dieſer 3 Symbole mannichfach ausgeſprochen hatten (ſ. hinſichtlich des Sym-

1. Das erſte Bekenntniß des chriſtlichen Glaubens überhaupt hatte als Grund der Kirche der Apoſtel Petrus in Antwort auf die Frage des HErrn ausgeſprochen (Matth. 16, 16). Ein ähnliches einfaches Glaubensbekenntniß wurde ohne Zweifel auch ſchon in der apoſtoliſchen Zeit von dem Täufling abgelegt (vergl. 1 Tim. 6, 12; Apgeſch. 8, 37; 1 Tim. 3, 16), wiewohl es ungewiß iſt, ob für ein ſolches Bekenntniß ſchon in den erſten Zeiten eine allgemein anerkannte und gebrauchte Formel da war. Die einfachſte kürzeſte Form war ſchon in der Taufformel ſelbſt gegeben (Matth. 28, 19). Dies Bekenntniß auf Vater, Sohn und H. Geiſt erhielt allmählig bei jedem der drei Artikel einige nothwendig erſcheinende Zuſätze, Erweiterungen und Erklärungen, und aus dieſen, in den verſchiedenen Gegenden der Kirche im Ausdruck etwas abweichenden, Geſtaltungen ging dann etwa, und allerdings in ſehr früher Zeit[6]), unſer apoſtoliſches Symbolum hervor. Alle Geſtalten dieſes Bekenntniſſes ſollten dasjenige enthalten, worin alle wahrhaft chriſtlichen Gemeinden übereinſtimmten. Man war auch hiſtoriſch überzeugt, daß dieſer Inhalt

---

boli apost. das zweite Hauptſtück des klein. und gr. Katech., und die Artt. Smalc. P. 1. art. 4. p. 303 ed. Rechenb.; des Symb. Nic. die Conf. Aug. art. 1. p. 9; des Symb. Athan. die Artt. Smalc. l. l.), bekennt die *Formula Conc.* Epitome Prooem. p. 571: „Et quia statim post apostolorum tempora, imo etiam cum adhuc superstites essent, falsi doctores et haeretici exorti sunt, contra quos in primitiva ecclesia symbola sunt composita, i. e. breves et categoricae confessiones, quae unanimem catholicae christianae fidei consensum et confessionem orthodoxorum et verae ecclesiae complectebantur, (ut hoc symbolum apostolicum, Nicaenum et Athanasianum), profitemur publice, nos illa amplecti, et reiicimus omnes haereses omniaque dogmata, quae contra illorum sententiam unquam in ecclesiam Dei sunt invecta;“ und darnach die Solida declar. p. 632: „Et quia iam olim sincera Christi doctrina, in genuino et sano sensu, ex sacris litteris collecta, et in articulos seu capita brevissima contra haereticorum corruptelas digesta est: amplectimur etiam [nächſt der h. Schrift] tria illa Catholica et generalia summae auctoritatis symbola, Apostolicum videlicet, Nicaenum et Athanasii. Haec enim agnoscimus esse breves quidem, sed easdem maxime pias atque in verbo Dei solide fundatas, praeclaras confessiones fidei, quibus omnes haereses, quae iis temporibus ecclesias Christi perturbarunt, perspicue et solide refutantur.“

6) Allen alten Synodal-Glaubensbekenntniſſen liegt das apoſtoliſche Symbol zum Grunde.

aus der rein apoſtoliſchen Ueberlieferung herrühre, und wahrhaft apoſtoliſche Lehre ſei. Man nannte daher mit gutem Grunde das Bekenntniß apoſtoliſch, ſchon wegen ſeines Inhalts, und als wenigſtens mittelbares apoſtoliſches Erzeugniß, als Ausdruck der παράδοσις ἀποστολική, des κήρυγμα ἀποστολικόν [7]). Erſt ſpäter entſtand hieraus die, aller Wahrſcheinlichkeit nach, alſo auf Mißverſtand beruhende, Annahme, daß die Apoſtel ſelbſt (ehe ſie ſich in Jeruſalem von einander trennten) dies Bekenntniß förmlich und wörtlich aufgeſetzt hätten; aber ſelbſt Rufinus (Presbyter zu Aquileja, geſt. nach 410), der zuerſt dieſe Anſicht anführt, und der überhaupt zuerſt das apoſtoliſche Symbolum — bei deſſen frühſter abſichtlich nur mündlicher Fortpflanzung [8]) — beſtimmt und namentlich erwähnt, indem er zugleich einen hiſtoriſch-dogmatiſchen Commentar zu demſelben ſchrieb (ſeine Expositio in symbolum apostolicum), ſelbſt er behauptet jene Anſicht nicht als ſeine poſitive Ueberzeugung, ſondern giebt ſie nur als eine wahrſcheinliche Ueberlieferung der Alten [9]). Daß das Symbol nicht eigentlich apoſtoliſchen Urſprungs ſei, ergiebt ſich mit ziemlicher Beſtimmtheit,

---

7) Luther erklärt ſich über das apoſtoliſche Symbolum folgendermaßen (Pred. zum Trin.-Feſte in der Kirchenpoſtille, Lpz. Ausg. Th. XIV. S. 11 fg.): „Dieſe Bekänntniß haben wir nicht gemacht noch erdacht, die vorigen Väter auch nicht, ſondern wie eine Biene das Honig aus mancherlei ſchönen luſtigen Blümlein zuſammenzeucht, alſo iſt dies Symbolum aus der lieben Propheten und Apoſtel Büchern, d. i. aus der ganzen heil. Schrift, fein kurz zuſammengefaſſet, für die Kinder und einfältigen Chriſten. Daß man es billig nennet der Apoſtel Symbolum oder Glauben; denn es iſt alſo geſtellet, daß mans nicht hätte beſſer und feiner ſo kurz und klar können faſſen. Und iſt von Alters her alſo in der Kirche blieben; daß es entweder die Apoſtel ſelbſt haben geſtellet, oder je aus ihrer Schrift oder Predigten von ihren beſten Schülern zuſammen gebracht iſt.“

8) „Audiendo — ſagt Auguſtinus — symbolum discitur, nec in tabulis vel in aliena materia, sed in corde scribitur.“ Die griechiſchen Kirchenlehrer nennen es deshalb *μάθημα*.

9) Der Inhalt der Ueberlieferung war nach Rufin dieſer: „Praeceptum iis (apostolis) a Domino datum, ob praedicandum Dei verbum ad singulas quemque proficisci nationes. Discessuri itaque ab invicem normam prius futurae sibi praedicationis in commune constituunt: ne forte alius ab alio abducti diversum aliquid his, qui ad fidem Christi invitabantur, exponerent. Omnes ergo in uno positi et spiritu sancto repleti breve istud futurae sibi, ut diximus, praedica-

wenn auch weniger ſchon aus dem Geiſte des apoſtoliſchen Zeitalters, der zu ſtehenden Formen nicht geneigt geweſen ſei, wogegen man die Gleichförmigkeit der drei erſten Evangelien anführen könnte, doch aus dem Umſtande, daß es (als symbolum apostolicum und in dieſer Form) bei den chriſtlichen Schriftſtellern der drei erſten Jahrhunderte und namentlich auch bei dem vielforſchenden Euſebius nicht erwähnt (oder mitgetheilt) wird, ferner aus dem Vorhandenſeyn und dem Gebrauche der Form nach noch anderer Glaubensregeln in den erſten Jahrhunderten (ſ. unten), aus der großen Maſſe verſchiedener Lesarten bei einem Stücke von ſo geringem Umfange, und aus der Exiſtenz verſchiedener Recenſionen deſſelben. Diejenige Form des apoſtoliſchen Symboli, in welcher es in der abendländiſchen Kirche herrſchend wurde, ging von Rom aus, weshalb es auch häufig Symbolum Romanum heißt [10]). Zwei andere verwandte Recenſionen, deren Beſtandtheile ſich auch bei Rufin finden, ſind das Symbolum Aquileiense und das Symbolum orientale [11]).

Die lutheriſche Kirche hat bei der Aufnahme dieſes Symboli apostolici unter ihre Bekenntniſſe übrigens das Ausgezeichnete, daß ſie für den kirchlichen Gebrauch beim 3. Artikel den Glauben von der Kirche ſchlechthin ſo ausſpricht: „Ich glaube .. eine heilige

---

tionis indicium, conferendo in unum, quod sentiebat unusquisque, componunt: atque hanc credentibus dandam esse regulam statuunt.“

10) Dies Symbolum Romanum, die kürzeſte und wahrſcheinlich alterthümlichſte Form des apoſtoliſchen Symbols (vergl. Ambrosii epist. 81.: „credatur symbolo apostolorum, quod ecclesia Romana intemeratum semper custodit et servat“), lautet alſo: „Credo in Deum, patrem omnipotentem, et in Iesum Chr., Filium eius unicum, Dominum nostrum, qui de Spiritu Sancto natus ex Maria virgine; passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus; tertia die resurrexit a mortuis; ascendit ad coelos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis; inde venturus est iudicare vivos et mortuos. Credo in Spiritum S., sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem.“

11) Vergl. Walch Bibliotheca symbolica vetus p. 37 sqq., woſelbſt auch noch andere verwandte Glaubensformeln mitgetheilt ſind. — Vergl. auch E. Martène de antiquis eccl. ritibus, ed. 2. Antv. 1736. (4 voll. fol.) T. I. p. 188, u. Muratori Liturgia Romana vetus. Ven. 1748. (2 voll. f.) T. I. p. 540.

chriſtliche Kirche [12]),“ nicht „eine heilige allgemeine chriſtliche Kirche [13]).“ Sie läßt im kirchlichen Gebrauche das durch die hiſtoriſche Entwickelung der Kirche ſehr mißverſtändlich und in dieſer Mißdeutung dem Begriffe der wahren Kirche ſelbſt gefährlich gewordene Prädicat catholicam mit gutem Grunde aus (oder vertauſcht es vielmehr mit „chriſtlich“ [14])), und hat hiebei ſelbſt die Autorität des alten symboli Romani und einiger Exemplare des Aquileiense für ſich, wenn gleich das letztgenannte in anderen Exemplaren und das Symbolum orientale das catholicam lieſet.

Ueber das Symbolum apost. (vergl. außer den oben S. 59. angef. Schrr.) Iac. Usher de romanae eccl. symbolo apost. vetere aliisque fidei formulis, tum ab occidentalibus tum ab orientalibus in prima catechesi et baptismo proponi solitis. Lond. 1747. Ox. 1660. 4.; — I. Pearson Expositio symboli ap., engl. Lond. 1659. 4. u. ö., lat. Frcf. 1691. 4. u. ö.; — H. Witsius Exercitt. sacrae in symb. ap. et orat. dominic. Fran. 1681. ed. 3. Amst. 1697; — I. G. Neumann de conditoribus symboli apost. Vitemb. 1694. 4. u. ö.; — Petr. King Historia symboli ap., engl. Lond. 1702; lat. Lips. 1706. 8.; — und I. Ern.

---

12) So der 3. Art. des Symb. apost. im deutſchen Concordienbuche und in allen lutheriſchen liturgiſchen Formularen, auf den Grund der Ausdrucksweiſe Luthers bei dieſem Artikel im kl. Katechismus, ſo wie demnächſt auch in den Schmalkald. Artt. Th. III. Art. 12. („denn alſo beten die Kinder: Ich gläube eine heilige chriſtliche Kirche“).

13) Die neue Kirchenagende „für die ev. Kirche in den K. Preuß. Landen“ recipirt dagegen für das symb. ap. die letztere Ausdrucksweiſe, wörtlich nach dem Heidelberger Katechismus Fr. 23. (wiewohl dieſelbe, abgeſehen von ihrem Gebrauche im Symbolum, auch nicht unlutheriſch an und für ſich iſt; vergl. das „die heilige catholica chriſtliche Kirche“ in der deutſchen Apol. der Augsb. Conf. Art. 3. S. 168. der Pipping-Weiß. A. des Conc.-Buchs, und das „eine catholiſche gemeine chriſtliche Kirche“ ebenda Art. 4. S. 182, obgleich auch die Apol. ſonſt, als Art. 4. S. 181. „ich gläube eine heilige chriſtliche Kirche“ citirt).

14) Das lat. Exemplar des Concordienbuchs giebt im Symb. apost. und in Luthers Katech. „Sanctam Ecclesiam Catholicam“ und in den Schmalkald. Artt. a. a. O. (Anm. 12.) „sanctam Ecclesiam Catholicam sive Christianam.“ (Vergl. das „eine einige heilige catholica oder chriſtliche Kirche“ in Luthers Kirchenpoſtille, Epiſtelpred. zu dem 17. Sonnt. p. Tr. Lpz. A. Th. XIV. S. 332.)

Imm. Walch Antiquitates symbolicae, quibus symb. ap. historia illustratur. Ien. 1772.

Das apoſtoliſche Symbol, wie oben bemerkt, unter dieſem Namen und in ſeiner ganz ſchlichten und einfachen Form finden wir in den 3 erſten chriſtlichen Jahrhunderten, auf den wenigen uns bekannt gewordenen Documenten derſelben, noch nicht ausdrücklich erwähnt. Hieraus aber folgt, wenn auch vielleicht wohl ſein nicht eigentlich apoſtoliſcher Urſprung, doch um ſo weniger ein Nochnichtvorhandenſeyn oder Nichtgebrauch deſſelben, da wir in jenen Jahrhunderten doch der Form nach andere Symbole finden, welche nicht undeutlich die größere Urſprünglichkeit des apoſtoliſchen, das auch theilweiſe ihnen zum Grunde gelegen zu haben ſcheint, zu erkennen geben. Sie ſind mit dem apoſtoliſchen Symbol im Weſentlichen deſſelben Inhalts, und ſprechen denſelben Glauben in drei Hauptartikeln aus, den Glauben an Gott als Schöpfer und Erhalter, an Chriſtus den Sohn Gottes, der von einer Jungfrau geboren, zu unſerm Heil gelitten, geſtorben, auferſtanden und gen Himmel gefahren, von wannen er kommen werde als Richter der Lebendigen und der Todten, an den H. Geiſt, an die Kirche, und an die künftige Auferſtehung und Wiedervergeltung. Sie zeichnen ſich aber dadurch vor dem apoſtoliſchen Symbolum aus, daß ſie, weniger feſt, ſchlicht und einfach, als dieſes, den chriſtlich katholiſchen Geſichtskreis im Auge haltend, deutlicher auch eine Beziehung nach außen haben, theils eine polemiſche gegen Irrlehrer, theils wenigſtens eine grenzbeſtimmende zwiſchen allgemeinem Kirchenglauben und wiſſenſchaftlicher Speculation. Da nehmlich um die Mitte des 2. Jahrhunderts mannichfache falſche Tendenzen ſich in der Kirche geltend machen wollten, faßte man im Gegenſatz gegen dieſelben, und inſonderheit gegen die von Seiten einer falſchen Speculation, von Seiten einer falſchen die *πίστις* verachtenden *γνῶσις*, drohende Gefahr, gern die apoſtoliſch gegebene Summe des kirchlichen Glaubens zuſammen. So entſtanden, hauptſächlich im Gegenſatz zum Gnoſticismus, die ſ. g. Glaubensregeln bei Irenäus, adv. haer. lib. I. c. 10. [15]) und die kürzere

---

15) „Ecclesia per universum orbem usque ad fines terrae seminata et ab apostolis et a discipulis eorum accepit eam fidem, quae est in verum Deum, Patrem omnipotentem, qui fecit coelum et ter-

ib. III, 4.[16]); dann bei Tertullian, de viriginib. velandis c. 1.[17]), adv. Praxeam c. 2.[18]) und de praescriptt. haeret.

---

ram, et mare, et omnia, quae in eis sunt; et in unum Iesum Christum Filium Dei, incarnatum pro nostra salute; et in Spiritum Sanctum, qui per prophetas praedicavit dispositiones Dei, et adventum, et eam quae est ex Virgine generationem, et passionem, et resurrectionem a mortuis, et in carne in coelos ascensionem dilecti Iesu Christi, Domini nostri, et de coelis in gloria Patris adventum eius, ad recapitulanda universa et resuscitandam omnem carnem humani generis, ut Christo Iesu Domino nostro et Deo et salvatori et Regi secundum placitum Patris invisibilis omne genu curvet .., et iudicium iustum in omnibus faciat: spiritalia quidem nequitiae, et Angelos transgressos atque apostatas factos, et impios .. homines in aeternum ignem mittat; iustis autem et aequis .. vitam donet atque incorruptibilatem largiatur gloriamque sempiternam afferat."

16) ,, .. in unum Deum credentes fabricatorem coeli et terrae, et omnium quae in eis sunt, per Christum Iesum Dei Filium. Qui propter eminentissimam erga figmentum suum dilectionem, eam quae esset ex Virgine generationem sustinuit, ipse per se hominem adunans Deo, et passus sub Pontio Pilato, et resurgens et in claritate receptus, in gloria venturus Salvator eorum qui salvantur, et iudex eorum qui iudicantur, et mittens in ignem aeternum transfiguratores veritatis et contemptores Patris sui et adventus eius."

17) ,,Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum Deum omnipotentem, mundi conditorem, et Filium eius Iesum Chr., natum ex virgine Maria, crucifixum sub Pontio Pilato, tertia die resuscitatum a mortuis, receptum in coelis, sedentem nunc ad dexteram Patris, venturum iudicare vivos et mortuos, per carnis etiam resurrectionem."

18) „Nos vero et semper, et nunc magis, ut instructiores per Paracletum, deductorem scilicet omnis veritatis, unicum quidem Deum credimus: sub hac tamen dispensatione, quam *οἰκονομίαν* dicimus, ut unici Dei sit et Filius sermo ipsius, qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt, et sine quo factum est nihil. Hunc missum a Patre in virginem, et ex ea natum, hominem et Deum, filium hominis et filium Dei, et cognominatum Iesum Chr. Hunc passum, hunc mortuum et sepultum, secundum scripturas, et resuscitatum a Patre, et in coelo resumptum, sedere ad dexteram Patris, venturum iudicare vivos et mortuos. Qui exinde miserit, secundum promissionem suam, a Patre Spiritum Sanctum paracletum, sanctificatorem fidei eorum, qui credunt in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum."

c. 13. [19]), und im 3. Jahrhundert die des Origenes im Prooemium zu den BB. περὶ ἀρχῶν §. 4. [20]), letzteres das ausführlichſte und beziehungsreichſte Symbol, welches die genaueſten Beſtimmungen über das Verhältniß theologiſcher Schulen zur Kirche enthält. Aehnlichen Inhaltes und ähnlicher Tendenz ſind die aus etwas ſpäterer Zeit ſtammenden Bekenntniſſe des Cyprian epist. 70. 76., des Gregorius Thaumaturgus (in Walch Biblioth. symbol. p. 14), der Constitutiones apostolicae VII, 41, des Märtyrers Lucian (bei Athanas. Opp. ed. Bened. vol. I. p. 735), und auch des Novatian de trinit. I, 1. 9. 29. Doch iſt von allen dieſen urkirchlichen Glaubensbekenntnißformen, deren keine, wie das apoſtoliſche Symbol ſelbſt, die allgemein kirchliche und öffentliche Autorität erhalten konnte, natürlich auch keine in der lutheriſchen Kirche zu irgend ſymboliſchem Anſehen gelangt.

2. Seit dem vierten Jahrhundert erhielt die chriſtliche Kirche auch öffentlich vom Staate anerkannte und zum Theil durch deſſen Macht in das kirchliche Leben eingeführte Symbole durch die ökumeniſchen Synoden. Die wichtigſten und in der Chriſtenheit am allgemeinſten anerkannten —, denen übrigens ſämmtlich (vergl. S. 60 Anmerk. 6.) das apoſtoliſche Symbol zum Grunde liegt, welches hier nur nach dem Zeitbedürfniſſe im Gegenſatze gegen Häreſie erweitert und ergänzt worden iſt, — ſind das Nicäniſche Symbol v. J. 325 und das, das Nicäniſche faſt wörtlich wiederholende, Conſtantinopolitaniſche oder Nicäno-Conſtantinopolitaniſche von

---

19) „Regula est autem fidei .., qua creditur unum omnino Deum esse, nec alium praeter mundi conditorem, qui universa de nihilo produxerit, per Verbum suum primo omnium emissum: id verbum Filius eius appellatum, in nomine Dei, varie visum patriarchis, in prophetis semper auditum: postremo delatum ex spiritu Patris Dei et virtute in virginem Mariam, carnem factum in utero eius, et ex ea natum, egisse Iesum Chr.; exinde praedicasse novam legem, et novam promissionem regni coelorum, virtutes fecisse, fixum cruci, tertia die resurrexisse: in coelos ereptum, sedere ad dexteram Patris, misisse vicariam vim Spiritus Sancti, qui credentes agat: venturum cum claritate, ad sumendos sanctos in vitae aeternae et promissorum coelestium fructum, et ad profanos iudicandos igni perpetuo; facta utriusque partis resuscitatione cum carnis restitutione."

20) Der Inhalt der längeren Stelle des Origenes ſ. in m. Comm. de schola Alex. P. II, p. 172.

381, welche beide die kirchliche Orthodoxie in Hinſicht der Trinitätslehre beſtimmen, und das Epheſiniſche von 431 und Chalcedonenſiſche von 451, welche die kirchliche Rechtgläubigkeit hinſichtlich der Lehre von der Perſon Chriſti beſtimmen. Die in allen dieſen vier Symbolen enthaltene Lehre erkennt nun auch die lutheriſche Kirche als die rechte an[21]); ſie hat aber, mit Rückſicht auf manches Unerfreuliche in der Bildungsgeſchichte des Epheſiniſchen und Chalcedonenſiſchen Symbols nur das Nicäniſche oder vielmehr das Nicäno-Conſtantinopolitaniſche Symbol von 381 förmlich unter ihre Symbole aufgenommen, worin ſie dann mit der übrigen occidentaliſchen Kirche im Gegenſatz gegen die griechiſche auch das filioque bei der Lehre vom Ausgehen des H. Geiſtes beibehält[22]), und zur Beſtimmung der ohnehin in ſpäteren eigenthümlich lutheriſchen Symbolen erſt noch genauer entwickelten Lehre von der Perſon Chriſti, aber den Reſultaten der dritten und vierten ökumeniſchen Synode völlig gemäß, erkennt ſie ſtatt dieſer

21) Hinſichts ihrer Stellung zu den übrigen ökumeniſchen Synoden und Synodalſymbolen vergl. §. 18, 1.

22) Das Symbol lautet: „Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium. — Et in unum Dominum Iesum Chr., Filium Dei unigenitum, et ex Patre natum, ante omnia saecula, Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero: genitum, non factum, consubstantialem Patri, per quem omnia facta sunt. Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis, et incarnatus est de Spiritu Sancto, ex Maria virgine, et homo factus est: crucifixus etiam pro nobis, sub Pontio Pilato, passus et sepultus est; et resurrexit tertia die, secundum scripturas, et ascendit ad coelos, sedet ad dexteram Patris, et iterum venturus est in gloria, iudicare vivos et mortuos, cuius regni non erit finis. — Et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex Patre Filioque procedit: qui cum Patre et Filio simul adoratur et glorificatur: qui loquutus est per prophetas. Et unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam [„eine einige heilige chriſtliche apoſtoliſche Kirche“ überträgt auch hier das deutſche Concordienbuch]. Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum, et exspecto resurrectionem mortuorum, et vitam venturi saeculi. Amen.“

Ueber das Symbol vergl. Suiceri Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum expositum et ex antiquitate ecclesiast. illustratum. Trai. ad Rh. 1718.

beiden Synodalſymbole von älteren Symbolen ein anderes aufnehmend an, welches

3. als das Athanaſianiſche Symbolum oder auch — von den Anfangsworten [23]) — Symbolum quicunque bekannt iſt [24]). Es ſchließt ſich aufs genaueſte an jene vier, von den älteſten ökumeniſchen Synoden gegebenen Bekenntniſſe, wie dieſe an das Symbolum apostolicum, an, ſtellt die rechtgläubige Lehre von der Trinität und dann vornehmlich von der Perſon Chriſti [25]) in reinen, ſcharfen, präciſen Formen feſt, und richtet abweichende Irrlehren, indem es die Seligkeit an die reine Lehre knüpft, mit nicht ungerechter Strenge. Das Bekenntniß trägt den Namen des Athanaſius, rührt aber aller Wahrſcheinlichkeit nach nicht vom Athanaſius ſelbſt her, ſondern heißt etwa nur darum Athanaſianiſch, weil es, und zwar beſonders im erſten Haupttheile, in Athanaſius Sinn und Weiſe die von dieſem als Frucht ſeines Lebens und für alle Zeit vertheidigte kirchliche Lehre darſtellt. Dafür, daß es nicht von Athanaſius ſelbſt verfaßt ſeyn möge, ſprechen mehrere Gründe. Weder die Zeitgenoſſen des Athanaſius, noch die Schriftſteller der nächſten Zeit haben es ihm beigelegt; man findet es auch nicht in den beſten Handſchriften ſeiner Werke; das Stichwort der Athanaſianiſchen Theologie *ὁμοούσιος* kommt nicht darin vor; dagegen ſcheint darin ſchon auf ſpätere neſtorianiſche und

---

23) „*Quicunque* vult salvus esse, ante omnia opus est ut teneat catholicam fidem; quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit" cet.

24) Ueber daſſelbe ſ. beſonders, außer Vossius l. c.: Quesnellii Diss. XIV. ad opera Leonis M. p. 729; — B. de Montfaucon *Diatribe in Symbolum quicunque*, in Athanasii Opp. ed. Montefalc. vol. II. p. 719—768; — Muratori Diss. de auctore symboli quicunque, in den Anecdotis II. p. 217—231; — G. E. Tentzel Iudicia eruditorum de symbolo Athanasiano. Goth. 1687; — auch Dan. Waterland a critical history of the Athan. Creed. Cambr. 1724. und dazu M. F. Soergel Paralipomena de symb. Ath. Gott. 1763.

25) Zum Schluß folgt endlich eine Recapitulation der heiligen Facta des Leidens, Sterbens, Auferſtehens ꝛc. Jeſu Chriſti, nach dem 2. Artikel des apoſtoliſchen und des Nicäniſchen Symbols, mit einem Hinblick auf den Stand der Vergeltung in jenem Leben und einer Rückkehr zuletzt zu den Anfangsworten des Symbols („Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit").

eutychianiſche Streitigkeiten einige Rückſicht genommen zu ſeyn, und es iſt darin gelehrt worden, daß der H. Geiſt vom Vater und Sohne ausgehe: letzteres unter allen Gründen wohl der bedeutendſte. Ohnehin war das Symbol vermuthlich urſprünglich lateiniſch verfaßt; denn die lateiniſchen Abſchriften ſtimmen in ihren Lesarten überein, die griechiſchen aber, als Ueberſetzungen und Ausarbeitungen, ſind mannichfach abweichend. Die Zeit, in welcher das Symbol zuerſt unter Athanaſius Namen vorkommt, iſt in Zweifel; früheſtens wohl jedenfalls im ſiebenten Jahrhundert (Concilium Augustodunense 661 oder 670 [26])), vielleicht aber auch erſt im neunten (bei Theodulph v. Orleans und Hinkmar von Rheims), ja nach Einigen noch ſpäter [27]). Mehrere Neuere vermuthen, daß es aus der Auguſtiniſchen Schule, etwa von Vigilius, Biſchof von Tapſus in der 2. Hälfte des 5. Jahrh., herrühre [28]); Andere, mit geringerer Wahrſcheinlichkeit, ſchreiben es dem Vincentius Lirinensis (geſt. um 450), oder auch dem Venantius Fortunatus (Biſch. v. Poitiers im 6. Jahrh.) zu; noch Andere, mit noch geringerer, dem Euſebius von Vercelli (geſt. 371), u. ſ. w. Die erſten ſicheren Zeugniſſe von dem Vorhandenſeyn und der kirchlichen Geltung des Symbols, zu welcher es, und zwar aus vorwaltend inneren Gründen, gewiß nur erſt allmählig hatte gelangen können, finden ſich bei Avitus von Vienna und beſonders Cäſarius von Arelate (um und nach 500). Im Abendlande, ſchon um ſeiner urſprünglichen occidentaliſchen Lehre vom H. Geiſte willen, (die ja in dies Symbol nicht erſt hin-

26) Doch giebt es auch noch ein anderes ſpäteres Concilium Augustodunense (1076), und es iſt nicht entſchieden, welchem der hieher bezügliche Canon angehöre, der ohnehin mehrdeutig iſt.

27) Nach G. J. Voſſius, freilich ſehr willkührlicher, Annahme gar erſt im 13. Jahrhundert, in welchem allerdings zuerſt der Athanaſianiſche Name dem Symbol ſo beſtimmt beigelegt wurde, daß man auch ſelbſt Ort und Zeit der Abfaſſung, welche zum Behuf der Rechtfertigung der Rechtgläubigkeit des Exulanten vor dem röm. Biſchof geſchehen ſei, zu wiſſen meinte.

28) Vigilius lebte in der Blüthezeit der im Symbol thetiſch verworfenen Häreſieen, ſelbſt längere Zeit in Conſtantinopel, bezeichnete auch ſonſt Streitſchriften zur Andeutung ihres Charakters mit verehrten älteren Namen. Stellen aus ſeiner Schrift contra Marivadum (Lib. I. c. 1—3.) ſind dem Symbolum höchſt verwandt ꝛc.

ein corrigirt zu werden brauchte), wurde es in der Folge faſt mit Vorliebe betrachtet, die erſt durch die Reformation auf das rechte Maaß zurückgeführt worden iſt.

§. 13.

Augsburgiſche Confeſſion und deren Apologie.

In dem Nicäniſchen und Athanaſianiſchen Symbol hatte die reine kirchliche Rechtgläubigkeit von dem dreieinigen Gott und von der Perſon Chriſti, wie ſie nach dem vielſeitigſten Streite ſich ſiegend erhoben, ſich ausgeſprochen; der reine anthropologiſche und ſoteriologiſche Lehrbegriff war in und nach ſeinem Kampf noch nicht zu gleich unerſchütterlicher Beſtimmtheit gelangt, und blieb alſo poſitiver Gegenſtand für den Geiſt der Lutherſchen Reformation, deſſen negative Beſtimmung demnächſt die kirchliche Ausmerzung der mancherlei vor der Reformation eingedrungenen (wiewohl doch nirgends in eines der drei ökumen. Symbole aufgenommenen) menſchlichen Irrthümer nach dem Kanon der Schrift ward.

1. Unter den eigenthümlichen Bekenntnißſchriften der lutheriſchen Kirche[29]) iſt in mehrfacher Beziehung die erſte (Confessio augusta, augustissima,) die Augsburgiſche Confeſſion[30]).

---

29) Wir behandeln dieſelben hier nach 3 Claſſen, als 1. von Melanchthon, 2. von Luther, und 3. von Anderen verfaßte. Sachlich theilen ſie ſich in 1. nach außen gerichtete; nehmlich a. apologetiſche (Augsb. Conf. und — als erläuternder Commentar — deren Apologie) und b. polemiſche (Schmalk. Artikel); und 2. nach innen gerichtete, nehmlich a. katechetiſche (Luthers Katechismen: der kleinere und deſſen erläuternder Commentar, der größere), und b. ireniſche (Concordienformel).

30) Sie wird anerkannt in der Formula Conc. Prooem. Epitome p. 571 mit den Worten: „Quod vero ad schismata in negotiis fidei attinet, quae in nostra tempora inciderunt, iudicamus, unanimem consensum et declarationem christianae nostrae fidei et confessionis, inprimis contra papatum et huius falsos ac idololatricos cultus et superstitiones, et alias sectas, esse nostri temporis symbolum Augustanam illam primam et non mutatam confessionem, quae imperatori Carolo V. Augustae anno 30. in magnis imperii comitiis exhibita est;“ „idque — fügt die Solida declaratio p. 633 hinzu — non ea de causa facimus, quod a nostris theologis sit conscripta, sed quia e verbo Domini est desumpta et ex fundamentis sacrarum literarum solide exstructa.“ — Gegen die Augsb. Conf. ſind in politiſcher Beziehung, wie

Faſt 13 Jahre waren verfloſſen, ſeit Luther zuerſt öffentlich als Reformator aufgetreten war, und noch hatte die erneuerte und gereinigte Kirche kein öffentliches und einmüthiges Bekenntniß und Zeugniß ihres gemeinſamen Glaubens als Baſis ihres förmlichen kirchlichen Beſtandes abgelegt. Dies geſchah erſt auf dem Reichstage zu Augsburg 1530. Um für denſelben vorbereitet zu ſeyn, hatte Churfürſt Johann der Standhafte von Sachſen im März 1530 ſeinen Theologen Luther, Juſtus Jonas, Joh. Bugenhagen und Melanchthon den Auftrag gegeben, die ſtreitigen Religionsartikel in einer bündigen Ueberſicht zur öffentlichen Verantwortung aufzuſetzen. Sie vollzogen dieſen Auftrag ſo, daß ſie die ſ. g. Schwabacher 17 Artikel, welche 1529 bei Gelegenheit des Schwabacher Proteſtantenconvents hauptſächlich von Luther als Einheitsband unter den Proteſtanten aufgeſetzt worden waren, (vermehrt nur beſonders mit der Ausführung einiger die kirchlichen Mißbräuche betreffenden Sätze [im 2. Theile der ſpäteren Augsb. Conf.]), zur Grundlage eines Glaubensbekenntniſſes machten [31]), welches ſie noch im März 1530 in Torgau (daher Torgauer Artikel) dem Churfürſten übergaben. Dieſer Aufſatz wurde unmittelbar vor dem Augsburgiſchen Reichstage und im Beginn deſſelben auf churfürſtlichen Befehl von Melanchthon, der ja mit zu Augsburg gegenwärtig war, unter Luthers ſteter Berathung, von neuem erwogen und durch- und theilweiſe umgearbeitet, und ſo entſtand ein Bekenntniß, worin die evangeliſchen Grundſätze und Lehren ſo klar, und die Unterſcheidungspunkte von den römiſch katholiſchen und anderen falſchen ſo mild und ſchonend, aber doch auch ſo gerecht, und zugleich ſo beſtimmt ausgedrückt waren, daß nicht bloß alle die zu Augsburg mit gegenwärtigen proteſtantiſchen Theologen, ſondern auch Luther (damals zu Coburg) [32]), es mit ihrer Ueberzeugung vollkommen übereinſtimmend fanden. Dieſe Augsburgiſche Confeſſion — urſprüng-

---

ſchon die Friedens- und andere Tractate beweiſen, alle folgenden luth. Symbole nur als ſecundär zu betrachten; und bei dem mehr thetiſchen Charakter der Conf. gewiſſermaßen ſelbſt auch in kirchlicher.

31) Vergl. G. G. Zeltner Genauere Unterſuchung, wie es mit den ſ. g. Schwab. Artikuln als dem Anfange der A. C. beſchaffen. Nürnb. 1730. 4.

32) Schon den am 11. Mai 1530 vollendeten und auf der Stelle ihm zugeſandten erſten Entwurf hatte er von Coburg aus vollſtändig approbirt.

lich aber wurde ſie Apologie genannt —, das Grundbekenntniß der lutheriſchen Kirche [33]), ward am 25. Juni (Sonnabend, Nachmittags) im Namen der unterzeichneten proteſtantiſchen Stände [34]) in der Reichsverſammlung öffentlich deutſch vorgeleſen, und zugleich deutſch wie lateiniſch [35]) dem Kaiſer übergeben. Das deutſche Originalexemplar, dem Churfürſten von Mainz vom Kaiſer ausgehändigt, kam darnach ins Reichsarchiv zu Mainz, das lateiniſche (dies noch in dem eigenen Concepte Melanchthons, und in dieſem von den Fürſten unterſchrieben) nahm der Kaiſer mit ſich nach Brüſſel (ins kaiſerliche Archiv) [36]).

Die Confeſſion ſollte kein vollſtändiges Syſtem, nicht einmal eine erſchöpfende Darſtellung des evangeliſch erneueten Lehrbegriffs geben, ſondern nur eine einfache Entwickelung und apologetiſche Rechtfertigung deſſelben überhaupt und der ſtreitigen Artikel insbeſondere. Dies geſchieht in 2 Abſchnitten, zuerſt thetiſch, dann antithetiſch. Der erſte Abſchnitt in 21 Artikeln enthält die Grundlehren, zu denen ſich die Evangeliſchen bekannten, darin die Grundzüge der Lehren von dem dreieinigen Gott, von der Erbſünde, von Chriſto, von der Rechtfertigung, der Kirche, den Sacramenten u. ſ. w. [37]), zugleich mit ausdrücklicher und beſtimmter Verwerfung

---

33) Will man nach verſchiedenen, von den Hauptapoſteln hergenommenen Geiſtesrichtungen die vornehmſten unſerer Bekenntnißſchriften charakteriſiren, ſo wird man die Augsb. Conf. (ſammt ihrer Apologie) als von Johanneiſcher Geiſtesrichtung bezeichnen müſſen.

34) Des Churfürſten Johannes von Sachſen, Markgrafen Georg von Brandenburg, Herzogs Ernſt von Lüneburg, Landgrafen Philipp von Heſſen, Fürſten Wolfgang von Anhalt, (wahrſcheinlich auch des Churprinzen Johann Friedrich von Sachſen und des Herzogs Franz von Lüneburg), und der Städte Nürnberg und Reutlingen, zu denen während des Reichstages noch Kempten, Heilbronn, Windsheim und Weißenburg hinzukamen.

35) Der deutſche, wie der lateiniſche Text rührt von Melanchthon her.

36) Zu Mainz hat ſich indeß bei ſpäteren ſorgfältigen Nachforſchungen nur eine nicht eben genaue Abſchrift gefunden, von der es zweifelhaft iſt, ob ſie dem Originale ſelbſt entnommen iſt; das Brüſſeler Original hatte 1568 Herzog Alba ſich geben laſſen, und ſeitdem iſt es trotz aller Nachſuchungen nicht wieder geſehen worden.

37) Claſſificirt: Art. 1—8. die Grundlagen des chriſtlichen Glaubens, die Lehren von Gott, von der Heilsordnung und der Kirche, Art. 9—13. die Lehre

aller häretiſchen Lehrmeinungen, auch, wiewohl anonym, der der Reformirten in der Schweiz. Der andere Abſchnitt in 7 Artikeln zeigt die gottesdienſtlichen und kirchlichen Mißbräuche an, die man abzuſchaffen für nöthig achte: Kelchentziehung, Verbot der Prieſterehe, Meßaberglauben, Ohrenbeichte, verdienſtliches Faſten, Kloſtergelübde und unevangeliſche Biſchofsgewalt, und begründet genauer die eigene Anſicht. Dem Ganzen voraus geht eine Eingangsrede an den Kaiſer, welche die Veranlaſſung und den Zweck der Confeſſion angiebt, und mit Berufung auf ein allgemeines Concil abſchließt; am Ende folgt eine Schlußrede, welche die Urſachen darlegt, warum ſich die Confeſſion auf die vornehmſten ſtreitigen Punkte beſchränke, und die reine Abſicht der Uebergebenden, „damit je keine neue und gottloſe Lehre ſich in unſeren Kirchen einflechte, einreiße und überhand nehme," aufrichtig ausdrückt. Die Ordnung, in der alle Artikel aufgeführt werden, iſt nicht gerade eine ſtrenge und ſyſtematiſche (vergl. jedoch Anm. 37.); vielmehr ſind die einzelnen Lehren zum Theil ohne beſtimmten Zuſammenhang aufgeſtellt, wie ſich ihre Reihenfolge bei der gemeinſamen Verhandlung und der ſucceſſiven Aufſtellung ergab. Der lebendige Mittelpunkt aber des ganzen Bekenntniſſes iſt Chriſtus — der einige, ganze Chriſtus — und ſein Verdienſt als der alleinige Grund der Rechtfertigung, Heiligung und Seligkeit, und dieſe Wahrheit zieht ſich durch das Ganze als der goldene Verknüpfungsfaden hindurch.

Die erſten Ausgaben der A. C. 38) erſchienen (ohne Angabe des Druckorts) noch 1530, deutſch (6) unter dem Titel (5 davon): „Anzeigung und Bekantnus des Glaubens unnd der Lere, ſo die

---

von den Sacramenten, Art. 14—16. die Grundſätze über die Ordnung und das gegenſeitige Verhältniß von Kirche und Staat, Art. 17—21, die Erörterung noch einiger einzelnen Punkte, die mit jenen Hauptlehren in Verbindung ſtehen.

38) Der Kaiſer hatte eine Veröffentlichung der A. C. ohne ſein Wiſſen den proteſtantiſchen Ständen gleich nach Uebergabe derſelben verbieten laſſen; ohne Wiſſen der proteſtantiſchen Stände aber, durch Privateifer oder Buchhändlerſpeculation bei dem Vorhandenſeyn ſo vieler Abſchriften, waren noch während des Reichstags (oder zum Theil gleich nach demſelben) ſieben verſchiedene Abdrücke der A. C. erſchienen, ſo daß eine weitere Beachtung jenes Verbotes thöricht geweſen wäre.

adpellirenden Stende Keyſerlicher Majeſtet auff yetzigem Tag zu Augſpurg öberantwurt habend,“ und lateiniſch (eine) unter dem Titel: Confessio exhibita Caesari in comitiis Augustae a. 1530 (Ps. 119. et loquebar de testimoniis tuis in conspectu Regum, et non confundebar). Die beſte, bald darauf mit churfürſtlicher Genehmigung erſchienene, Ausgabe iſt lateiniſch und deutſch mit der Apologie Wittenb. (1530 und) 1531. 4. von Melanchthon ſelbſt beſorgt worden. Nun drängte eine Edition die andere. Die im J. 1540 ebenfalls zu Wittenberg in 4. herausgekommene (lateiniſche[39]) Ausgabe der Confeſſion wird die veränderte, *variata*, genannt, weil Melanchthon, der mit großem Unrecht dieſe Schrift zugleich als ſein bloßes ſchriftſtelleriſches Product betrachtete, ſich jetzt erlaubt hatte, hie und da in dieſer Edition zu Gunſten ſeiner neuerlich veränderten Anſichten, wie namentlich des Synergismus, Veränderungen anzubringen, und beſonders den 10. Artikel vom Abendmahl, der urſprünglich lautete: De coena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena Domini, et improbant secus docentes[40]), calviniſirend umzugeſtalten in: De coena D. docent, quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena Domini.[41]) Natürlich hat die invariata allein ſymboliſches Anſehen in der Kirche[42]), und nur die deutſch reformirte Kirche hat ſpäter nothgedrungen, um doch zur Augsb. Conf. überhaupt, ſich zur variata bekannt. Jene invariata findet ſich auch allein in dem 1580 und nachher oft herausgegebenen Concordienbuche, der Sammlung aller lutheriſchen Symbole.

---

39) Nur der lateiniſche Text iſt verändert worden.

40) In der bei vorkommender Colliſion mancher kleinen Divergenzen des deutſchen und lateiniſchen Textes ſymboliſch noch mehr autoriſirten deutſchen Ausgabe lautet der 10. Artikel weſentlich übereinſtimmend, nur noch etwas deutlicher: „Vom Abendmahl des HErrn wird alſo gelehret, daß wahrer Leib und Blut Chriſti wahrhaftiglich unter der Geſtalt des Brods und Weins im Abendmahl gegenwärtig ſei, und da ausgetheilet und genommen wird; derhalben wird auch die Gegenlehre verworfen.“

41) Die Conf. A. variata iſt neu edirt worden von Mich. Weber. Hal. 1830. 4. (2 Progrr.)

42) S. oben S. 70 Anm. 30.

Unter den neueren Ausgaben der A. C. zeichnet ſich beſonders die von Tweſten aus (ſ. oben §. 12. S. 59 Anm. 3.), ſo wie die von Winer. Erlang. 1825, die von J. A. Tittmann. Dresd. 1830., und die von F. Härter [mit genau verglichenem Text]. Straßburg 1838. 8. (Die A. C. befindet ſich auch lat. u. deutſch in H. E. Schmieder Einl. in d. kirchl. Symbolik S. 46 ff.)

Um die Geſchichte der Confeſſion haben ſich beſonders verdient gemacht: D. Chyträus Hiſtorie der A. C. Roſt. 1576. 4. (lat. Frcf. 1577.); — E. S. Cyprian Hiſtorie der Augsb. Conf. 2. Aufl. Goth. 1730. 4; — Chr. Aug. Salig Vollſt. Hiſt. der A. C. und derſelben Apol. Halle. 1730. 4. (Th. 2. u. 3. ſodann: Hiſt. d. A. C. und derſelben zugethanen Kirchen. Halle. 1733 ff. 4.); — Walch in der Introductio; — und neuerlich: Ge. Gottl. Weber Die A. C. nach der Urſchrift im Reichsarchiv, nebſt e. Ehrenrettung Melanchthons. Weim. 1781, u. Deſſ. Kritiſche Geſchichte d. A. C. Frkf. 1783. 2 Thle.; und Wolfg. Panzer Die ungeänderte A. C. deutſch u. lat. nach der Nürnberger Abſchr. herausgegeben. Nürnb. 1782 [43]); auch G. P. C. Kaiſer Beitr. zu e. krit. Literargeſchichte der Mel. Originalausg. der A. C. u. Apol. Nürnb. 1830. 8.

Unter den Apologeten der A. C. iſt auszuzeichnen Hoe von Hoenegg Unvermeidl. u. gründl. Hauptvertheidigung des evangel. Augapfels. Lpz. 1630, und unter ihren Auslegern I. G. Feuerlin Observationes variae in Augustanae Conf. singulos articulos. Gott. 1743. 4.

2. Nach Uebergabe der A. C. verfertigten die auf dem Reichstage gegenwärtigen papiſtiſchen Theologen, beſonders Johann Faber (Propſt zu Ofen) [44]), auf kaiſerlichen Befehl eine Prüfung und Widerlegung derſelben, unter dem Titel: Confutatio Confessionis Augustanae. Auch dieſe Gegenſchrift wurde, und zwar am 3. Auguſt 1530, der Reichsverſammlung (in deutſcher Ueberſetzung) vorgeleſen [45]). Der Kaiſer billigte ſie und verlangte dem-

---

43) Letztere Beide führten einen Streit über das Originalexemplar, der mikrologiſch war und kein entſcheidendes Reſultat ergab.

44) Außer ihm J. Eck, Cochläus, Wimpina ꝛc.

45) Sie erſchien zuerſt lat. in And. Fabricii Harmonia Conf. A.

zufolge den Beitritt der evangeliſchen Stände zur katholiſchen Kirche. Sie baten um Mittheilung jenes Aufſatzes zur Prüfung, was ihnen aber verweigert wurde[46]. Melanchthon verfaßte nun aus der Erinnerung der gehörten Confutatio und aus dem während des Vorleſens Notirten eine ausführliche Widerlegung derſelben, die er nachher in Wittenberg, nachdem ein vollſtändiges Exemplar der Confutatio in ſeine Hände gekommen war, umarbeitete und vollendete. Melanchthon befolgt in dieſer Apologie, aus der derſelbe ruhig apologetiſche Geiſt der Gerechtigkeit und Milde weht, wie aus der Confeſſion, wenn ſie auch hier und da ſchon einen kühneren polemiſchen Charakter in Ton und Sprache annimmt, die Ordnung der Confeſſion, faßt aber öfters mehrere Artikel derſelben, die Einen Hauptpunkt behandeln, zuſammen, und widerlegt ſo die Gegner in 14 Abſchnitten, welche, während die Confeſſion ſtreitige und unſtreitige Artikel mit einander umfaßte, nun bloß die ſtreitigen abhandeln, meiſt jedoch ohne alle Strenge des Oppoſitionstones. Am 22. Sept. 1530 wollten die evangeliſchen Stände die Apologie auf dem Reichstage übergeben; der Kaiſer erklärte jedoch, keine Schrift der Proteſtanten mehr annehmen und anhören zu wollen, und ſo blieb dieſe treffliche Apologie zunächſt nur ein Privataufſatz. Wegen ſeines wichtigen Inhalts jedoch gelangte derſelbe in der Folge zum Anſehen eines ſymboliſchen Buchs[47],

---

Col. 1573. fol. (der lat. Text befindet ſich auch in Haſe's u. A. Ausgg. der ſymb. BB.). Der deutſche Text wurde aus dem Mainzer Reichsarchiv erſt von C. G. Müller. Lpz. 1808 edirt (neuerlich auch von J. W. Schöpff. Lpz. 1830).

46) Nur unter den Bedingungen ſollte die Mittheilung erfolgen, wenn ſie nichts dagegen ſchreiben, die Confutation ſelbſt nicht Anderen zu leſen geben oder durch den Druck bekannt machen, und ſich mit dem Kaiſer und den anderen Ständen zu der in der Confutation dargelegten Meinung vereinigen wollten.

47) Die Formula Concordiae im Prooem. fährt Epitome p. 571 nach Erweiſung des ſymboliſchen Anſehens der A. C. fort: Similiter et Apologiam et articulos Smalcaldicos anno 37. conscriptos et praecipuorum theologorum illius temporis subscriptione comprobatos, und in der Solida declar. p. 633 giebt ſie als Abfaſſungszweck der Apologie an: ut propria et genuina Confessionis Aug. sententia conservaretur atque adversus Pontificiorum calumnias plenius explicaretur, et praemuniretur, ne sub Aug. Conf. praetextu et patrocinio damnati errores sese in ecclesiam Dei paulatim insinuarent, und fügt dann hinzu: Eam etiam

und ward 1537 auf dem Convent zu Schmalkalden nach der Entſcheidung der evangeliſchen Stände von den Theologen unterzeichnet. — Die Apologie erſchien zuerſt 1531 (durch Melanchthon) zugleich mit der Confeſſion lateiniſch und deutſch. Sie war urſprünglich nur lateiniſch abgefaßt; Juſtus Jonas aber hatte ſie, unter Melanchthons eigener Mitwirkung, zum Theil paraphraſtiſch, auch ins Deutſche überſetzt.

Neu herausgegeben iſt die Apologie deutſch und lat. von Lücke. Berl. 1817; auch (nächſt der A. C.) von C. W. Spieker. Berl. 1830.

Anmerkung. Sehr verwandt der A. C. und ihrer Apologie ſind zwei Schriften, die zwar nicht das Anſehen ſymboliſcher erhalten haben, doch aber hiſtoriſch wichtig ſind; nehmlich

1. Die *Confessio Saxonica* oder *Repetitio Confessionis Augustanae*, welche auf Befehl des Churf. Moritz von Melanchthon 1551 für das Tridentiner Concil aufgeſetzt iſt, und in 23 Artikeln den Hauptinhalt der A. C. weiter ausführt. Sie findet ſich in Melanchthons Werken (T. 1. p. 121 sqq.), und wurde auch beſonders, deutſch und lateiniſch, aus der zu Leipzig aufbewahrten Urſchrift von I. Q. **Bürger**. Lips. 1722. 8., und neuerlich bloß lateiniſch, mit den ökum. Symbolen und der A. C., von Tweſten 1816. herausgegeben.

2. Zu gleichem Zwecke und zu derſelben Zeit wurde auf Anordnung des Herzogs Chriſtoph die *Confessio Würtembergica* (Suevica) von Joh. Brenz abgefaßt, welche in ihren 35 Artikeln auch manchen in den übrigen Confeſſionen übergangenen oder bloß angedeuteten Streitpunkt behandelt. Sie wurde, nachdem ſie die Zuſtimmung der angeſehenſten Würtembergiſchen Theologen erhalten hatte, am 24. Januar 1552 dem Tridentiner Concil übergeben, ohne daß dieß weitere Folgen gehabt hätte. Herausgegeben wurde ſie deutſch, und dann auch lat., noch 1552; ſie findet ſich auch in **Brentii** Opp. T. VIII. p. 1 sqq. u. a.

Zu dieſen beiden Schriften kann noch als eine dritte, kräftigere, das herrliche Glaubensbekenntniß Luthers hinzugefügt werden,

---

unanimi consensu approbamus et amplectimur, quia in ea non modo Aug. Conf. perspicue explicatur, verum etiam clarissimis et solidissimis sacrae scripturae testimoniis confirmatur.

welches derſelbe ſchon im J. 1528 oder 1529[48]), „weil er ſehe, daß des Rottens und Irrens je länger je mehr werde, und kein Aufhören ſei des Tobens und Wüthens des Satans,“ auf den Grund der h. Schrift, des „Glaubens aller rechten Chriſten“ und ſeiner eigenen früheren Schriften, „ſonderlich der zuletzt ausgegangenen, in 4 oder 5 Jahren,“ herausgegeben hatte, und welches, wie es bereits damals in ſeiner trefflichen Darlegung reiner Lehre ein neues ſtarkes Band ihrer Bekenner ward, ſo auch ſpäter in aller Zeit in hohen Ehren geſtanden hat. S. daſſelbe in Luthers Werken als Anhang zu ſeinem großen Bekenntniſſe vom Abendmahle u. anderw., auch unten als einen Anhang zu gegenwärtiger Schrift. (Wir theilen es mit als ein auch außerſymboliſches Zeugniß reiner luth. Lehre, zugleich zum nicht ganz überflüſſigen Nachweiſe, wie dieſelbe nicht erſt mit der Augsb. Conf. als ein Ganzes hervorgetreten iſt.)

§. 14.

Schmalkaldiſche Artikel; beide Katechismen Luthers.

1. Um ſich über eine entſcheidende Antwort hinſichtlich des bevorſtehenden, vielfach beſprochenen und von Papſt Paul III. im Juli 1536 nun für den Mai 1537 nach Mantua ausgeſchriebenen, allgemeinen Concils zu berathen, hielten 1537 die evangeliſchen Stände einen Convent zu Schmalkalden. Schon zuvor (11. Dec. 1536) hatte der Churfürſt Johann Friedrich der Großmüthige von Sachſen Luthern aufgetragen, die Artikel aufzuſtellen, auf welche man jetzt ſtreng halten müſſe. Luther hatte deshalb im December 1536 eine Schrift entworfen, (ſie auch ſodann Amsdorf, Agricola und Spalatin zur Prüfung und Billigung vorgelegt, und am 3. Januar 1537 dem Churfürſten überſandt), die als Bekenntniß der Evangeliſchen[49]) auf einem allgemeinen Concil dienen ſollte, — ein Zweck, der freilich in der Folge nicht erreicht werden konnte —; dieſe brachte er nun mit nach Schmalkalden, woſelbſt ſie von den evangeliſchen Theologen[50]) am 24. oder 25.

---

48) Eine ganz alte Ausgabe giebt das J. 1528 als Abfaſſungsjahr an; die bekannten ſpäteren aber ſämmtlich 1529.

49) Ut Augustanae Conf. uberior declaratio, ſagt die Form. Conc. sol. decl. p. 634.

50) In frequentissimo theologorum conventu, bezeugt die Form. Conc. l. l.

Februar 1537 feierlich unterzeichnet wurde [51]). Im Inhalte ſtimmen dieſe Schmalkaldiſchen Artikel weſentlich mit der A. C. überein; ſie ſind aber — die eigentliche Oppoſitions- und Losſageſchrift gegen die römiſche Kirche und ihre Hierarchie, dem vom Papſt ausgeſchriebenen Concil gegenüber — nach der Forderung der Zeit und Umſtände weit ſchärfer und polemiſcher abgefaßt, als dieſe, und beſonders ganz ohne die frühere Schonung des Papſtes [52]). Die Schrift — nach einer kunſtloſen Vorrede, welche bittere Klagen über des Papſtes Treuloſigkeit enthält, und von Luther erſt im J. 1538 hinzugefügt worden iſt — beſteht aus drei Theilen. Der erſte (de summis articulis divinae maiestatis [4]) ſtellt kurz die nicht ſtreitigen Lehren von der Dreieinigkeit und von der Perſon Chriſti hin; der zweite (de articulis, qui officium et opus I. C. s. redemptionem nostram concernunt [4]) handelt, mit poſitiver Begründung der Polemik auf den primus et principalis articulus de redemptione, die wichtigſten bleibenden Streitfragen zwiſchen beiden Partheien ab, die Lehre vom Verdienſte Chriſti und von der Rechtfertigung, von der Meſſe, von Anrufung der Heiligen ꝛc. und vom Papſtthum; der dritte (Articc., de quibus agere potuerimus cum doctis et prudentibus viris vel etiam inter nos ipsos [15]) diejenigen Differenzpunkte, welche für minder weſentlich bei den Katholiſchen galten, und in denen ſie vielleicht etwas nachgeben mochten, von Sünde, Geſetz, Buße, Sacramenten u. ſ. w., in welchem letzteren Punkte auch wiederum der Gegenſatz der Evangeliſchen gegen die ſ. g. Reformirten beſtimmt ausgeſprochen wurde. Im zweiten Theile hatte Luther unter Anderem das göttliche Recht des Papſtes entſchieden beſtritten, und gezeigt, daß überhaupt ſolch ein ſichtbares Oberhaupt dem Weſen der evangeliſchen Kirche zuwider ſei. Melanchthon aber

---

51) In iis enim articulis — bemerkt die Form. Conc. l. l. bei der Anerkennung ihrer ſymboliſchen Autorität („Praeterea etiam articulos illos toto pectore amplectimur“ cet.) — doctrina Augustanae Conf. repetita est, et in quibusdam articulis e verbo Dei amplius declarata; et insuper fundamenta monstrata et graves causae recitatae sunt, cur a pontificiis erroribus et idolomaniis secessionem fecerimus; cur etiam in iis rebus cum pontifice Romano nobis convenire non possit, quodque cum eo in illis conciliari nequeamus.

52) Ihr Charakter iſt ein Petriniſcher.

hatte in ſeiner Unterſchrift[53]) dieſen Punkt nach ſeiner perſönlichen Anſicht um etwas gemildert. Mit Rückſicht auf dieſen Zuſatz erhielt Melanchthon, der auf dem Schmalkaldiſchen Convent Muße hatte, nun den Auftrag, als authentiſche Beilage für die Schmalkaldiſchen Artikel noch eine Abhandlung über den Urſprung des päpſtlichen Primates (de potestate et primatu papae) und von der Jurisdiction der Biſchöfe (de potest. et iurisd. episcc.) aufzuſetzen. Er ſprach hier die allgemein anerkannten evangeliſchen Grundſätze und Anſichten aus, und auch dieſe kirchenrechtlich ſehr wichtige Beilage, die bald für einen untrennbaren Anhang an die Schmalk. AA. galt, ward durch die Unterzeichnung der Theologen (ſo wie durch die fürſtliche Receßerklärung) als ſymboliſch anerkannt[54]). — Die Schmalk. Artikel ſelbſt erſchienen zuerſt deutſch, wie Luther ſie geſchrieben, Wittenb. 1538. 4. (revidirt 1543. 8.), und zugleich mit einer lat. Ueberſetzung des Petr. Generanus (eines jungen Dänen, der damals in Wittenberg Theologie ſtudirte). Wittenb. 1541. 8. In das lat. Concordienbuch iſt eine genaue ſpätere Ueberſetzung Nik. Selneccers aufgenommen. Neuerlich ſind die Schm. Artikel (nach Luthers deutſchem Texte aus einer Heidelberger Handſchrift) edirt worden von Marheinecke. Berl. 1817. 4. (mit einer ausführlichen Literargeſchichte des Buchs in den Prolegomenen).

2. Früheren Urſprungs, als ſelbſt die Augsb. Conf., aber in gewiſſer Beziehung nicht ganz gleicher Auctorität mit den

53) „Ich Philippus Melanchthon halte dieſe obgeſtalte Artikel auch für recht und chriſtlich. Vom Papſt aber halte ich: So er das Evangelium wollte zulaſſen, daß ihm um Friedens und gemeiner Einigkeit willen derjenigen Chriſten, ſo auch unter ihm ſind und künftig ſeyn möchten, ſeine Superiorität über die Biſchöfe, die er ſonſt hat, iure humano auch von uns zugelaſſen ſei."

54) Dieſer Anhang erſchien zuerſt lateiniſch, anonym, Straßburg. 1540. 8., und in deutſcher Ueberſetzung von V. Dietrich, nun unter Melanchthons Namen, Wittenb. 1541. 4; auf höheren Befehl zu Weimar 1553. In ſteter unzertrennlicher Verbindung mit den Schmalk. Art. erſcheint derſelbe ſeit 1555. — Vergl. J. Ch. Bertram Geſchichte des ſymb. Anhangs der ſchmalk. AA. herausg. v. J. B. Riederer. Altorf. 1770. 8. (in Ried. Literar. Abhh. St. 4. 1783. S. 169 ff.).

übrigen Bekenntnißſchriften[55]), ſind die zwei chriſtlichen Lehrbücher, welche — als die Symbole der Katechumenen und Laien vorwaltend nach innen gerichtet — in der luth. Kirche ſymboliſches Anſehen erhalten haben, nehmlich die beiden Katechismen Luthers, der zu Ende des J. 1528 geſchriebene, doch erſt Anfang 1529 vollendete und etwa im März im Druck erſchienene größere, beſonders als Hülfsmittel für Prediger, und der kleinere, vom J. 1529, (ſicher nicht vor Juli), für das chriſtliche Volk[56]). Es hatte ſich bei der Viſitation der erneueten evangeliſchen Kirche in Sachſen 1528 ergeben, daß ſowohl bei dem gemeinen Manne, als zum Theil auch bei den Predigern über den Lehrinhalt des Chriſtenthums noch eine große Unwiſſenheit herrſche. Dies bewog Luthern zur Abfaſſung jener beiden Anleitungen zum Religionsunterricht. Er legte hiebei in beiden die 3 Hauptſtücke zum Grunde, welche ſchon in manchen bis dahin üblichen Katechismen der katholiſchen Kirche enthalten waren, die 10 Gebote, das apoſtoliſche Symbolum und das Vaterunſer, welche 3 Hauptſtücke auch er

55) Luthers Katechismen, wie ſie nicht nach öffentlichem Beſchluſſe verfaßt wurden, ſind auch nicht durch förmliche Unterzeichnung, ſondern durch mehr ſtillſchweigende Uebereinkunft zu ſymboliſchem Anſehen gelangt. Sie führten ſich von ſelbſt allenthalben ein. Doch bekennt ſich auch zu ihnen, nachdem ſie ſchon zuvor in mehrere Corpora doctrinae aufgenommen worden waren, die Form. Conc. förmlich und unzweideutig. (Die Epitome l. l. erklärt: Et quia haec religionis causa etiam ad Laicos quos vocant spectat eorumque perpetua salus agitur: profitemur publice, nos etiam amplecti Minorem et Maiorem D. Lutheri Catechismos, ut ii Tomis Lutheri sunt inserti; quod eos quasi laicorum biblia esse censeamus, in quibus omnia illa breviter comprehenduntur [quam maxime perspicue et simplicissime in usum rudiorum declarata — fügt die Sol. declar. hinzu], quae in sacra script. fusius tractantur, et quorum cognitio homini christiano ad aeternam salutem est necessaria. [Omnes — bemerkt die Sol. decl. ferner — ecclesiae Augustanae Confessionis hos catechismos approbarunt atque receperunt.]). Das Concordienbuch läßt die Katechismen hinter den unter öffentlicher Auctorität verfaßten Symbolen folgen.

56) Für die frühere Abfaſſung des größeren Katechismus zeugt nicht nur ſeine innere Beſchaffenheit (der große Katechismus trägt den Charakter der erſten Arbeit, nicht der kleine), ſondern auch das Factum der Anführung des großen in der Vorrede des kleinen und des Vorhandenſeyns der lateiniſchen Ueberſetzungen des großen ſchon im Mai und Juli 1529, mehrere Monate vor nachweislichem Daſeyn der Ueberſetzung des kleinen.

ſelbſt nebſt ſeinen Freunden Melanchthon und Juſt. Jonas ſchon früher zu erläutern verſucht hatte. In den Katechismen, die er, um ein allgemeines Bedürfniß zu befriedigen, jetzt neu ausarbeitete (zuerſt, wie bemerkt, den größeren, dann den kleineren), fügte er aber auch noch die beiden Hauptſtücke von der Taufe und vom Abendmahle hinzu. Außerdem hat der kleine Katechismus (vor dem Hauptſtück vom h. Abendmahle) 3 beſondere Fragen über die Beichte [57]), und der große ſchon in der 2. Ausg. 1529. 8. [56]) eine Vermahnung zur Beichte. Dagegen iſt der in den einzelnen Provinzialkatechismen verſchiedene Abſchnitt vom Amte der Schlüſſel (meiſt als 6. Hauptſtück) nicht ein urſprünglicher Beſtandtheil des Katechismus, ſondern wahrſcheinlich etwas ſpäteren Urſprungs, vielleicht auch gar nicht von Luther ſelbſt verfaßt, wiewohl derſelbe Luthers Gedanken und zum Theil auch Worte treu wiedergiebt, und ſchon in den 30er Jahren des 16. Jahrh. in verſchiedenen Ausgaben des kleinen Katechismus vorkommt [59]). Beide Katechismen, insbeſondere der kleinere, der ganz außerordentlichen Eingang fand, und faſt in alle europäiſche Sprachen überſetzt wurde, enthalten vorzugsweiſe einfache thetiſche Lehrentwickelungen [60]); doch fehlt auch ſelbſt im kleinen die nothwendige Verwah=

57) Ueberdies iſt er ſchon in der älteſten deutſchen Ausgabe, die man zur Zeit kennt (Wittenb. 1529. 16.), mit einigen Gebetsformeln, der Haustafel und dem Trau= und Taufbüchlein verſehen, welche ſämmtliche Beigaben auch in die erſte authentiſche Ausgabe des deutſchen Concordienbuchs übergegangen ſind.

58) Die erſte war in 4. erſchienen.

59) Woher derſelbe ſtamme, ließe ſich im Falle nicht Lutherſchen Urſprungs nur vermuthen. Nach G. C. F. Mohnike Das 6. Hauptſtück im Katechism. Stralſund 1830. 8. (vergl. C. H. Schott Enchiridion, der kl. Katech. ꝛc. mit e. hiſt. Einleit. Lpz. 1833.) wäre er aus den Nürnberger Katechismuspredigten, wie ſie allerdings dort ſchon ſeit 1531 auch über dieſen Abſchnitt gehalten wurden, unter dem Einfluſſe von Brenz entſtanden. Die Annahme des Pommerſchen Superintendenten Knipſtrow, welcher die Aufnahme des Abſchnitts auf einer Synode zu Greifswald 1554 ſeinen Diöceſanen empfahl, als Verfaſſers beruht jedenfalls auf einer ganz unhaltbaren Vermuthung. — Wäre Luther Verfaſſer, ſo hat er wenigſtens nicht urſprünglich den Abſchnitt in den Katechismus eingefügt; die ſpätere Thatſache der Einfügung, ſei es durch Luther oder Andere, erklärt aus dem Intereſſe für Privatbeichte und Privatabſolution ſich hinlänglich.

60) In apoſtoliſch Jacobiſcher Klarheit und praktiſcher Concretheit.

rung gegen papiſtiſchen, wie gegen Zwingliſchen Irrthum keinesweges. Beide bezeugen den ganz ausgezeichneten, ja einzigen, inneren Beruf ihres Verfaſſers. — Sie waren beide natürlich urſprünglich deutſch; doch erſchienen von beiden ſchon 1529 lateiniſche Ueberſetzungen. Die lat. Ueberſetzung des kleinen (Wittenb. 1529. 8.) rührt von J. Jonas oder von Nik. Selneccer her; die des großen die eine von J. Lonicer zu Marburg, die andere von Vinc. Obſopöus zu Hagenau. Die letztere Ueberſetzung wurde von Selneccer revidirt, und ging ſo ins Concordienbuch über.

Ueber die Geſchichte der beiden Katechismen L.'s vergl. J. G. Walch Einleit. in die katechet. Theologie. Jena 1752; — J. C. W. Auguſti Verſuche e. hiſt. krit. Einleit. in die beiden Hauptkatechismen der ev. Kirche [den Lutherſchen und Heidelberger meint der unglücklich gewählte Titel]. Elberf. 1824; — C. F. Illgen Memoria utriusque Lutheri catechismi. Lips. 1829 sqq. (4 Progrr.). 4. — Ueber das Meiſterhafte der inneren Anlage und Ausführung der Katechismen Luthers, namentlich des kleinen, ſ. viel Treffliches in (E. Sartorius) Bemerkk. über die fünf Hauptſtücke, Ev. Kirchenzeit. 1838. Nr. 53 fg. (Vergl. auch E. A. Ackerman die altchriſtl. Lehrſtücke, ihr Inhalt u. Zuſammenhang. Nürnb. 1832.)

§. 15.

Concordienformel.

Ueber die Concordienformel ſ. beſonders Leonh. Hutter Concordia concors, de orig. et progr. F. C. Vit. 1614. fol., ed. nov. Lips. 1690. 4. (als ſiegende Gegenſchrift gegen Rud. Hospiniani Concordia discors. Tig. 1607. Gen. 1678. fol.); und J. N. Anton Geſchichte der Concordienformel. Lpz. 1779. 2 Bde. 8.

Wenn in den früheren Bekenntnißſchriften der lutheriſchen Kirche nächſt der thetiſchen Feſtſtellung des rein evangeliſchen Lehrbegriffs vorzugsweiſe, wiewohl keinesweges ausſchließlich, ſei es milder, ſei es ſchärfer, der ausdrückliche Gegenſatz gegen die papiſtiſche Kirche vorgewaltet hatte, ſo tritt in der letzten und in mehrfacher Hinſicht Haupt-Bekenntnißſchrift der luth. K., der Concordienformel, dem ſymboliſchen Schlußſteine der luth. Kirche, auch der ausdrückliche Gegenſatz gegen alles Calviniſtiſche, das ja jetzt auch innerhalb der lutheriſchen Kirche ſich geltend machen

wollte[61]), und mithin gegen die nun ſchon ſo lange hartnäckig und immer hartnäckiger bei ihrem Irrthum gebliebene reformirte Kirche ebenſowohl, als der gegen die papiſtiſche, aufs beſtimmteſte und ſcheidendſte hervor[62]).

Es liegt in den Entwickelungsverhältniſſen des kirchlichen Lehrbegriffs der göttlichen Wahrheiten, daß, nach einer erſten Zuſammenfaſſung deſſelben in einer zur Abwehr der äußeren Gegenſätze genügenden Formel, dieſelben Gegenſätze, näher der Wahrheit und zum großen Theil innerhalb jener Formel, die ſie zu indifferenziren ſtreben, noch einmal ſich wiederholen, und dadurch eine noch beſtimmtere und concretere Faſſung des Begriffs der Lehre nothwendig machen, wodurch er vollendet wird. Dies war der Verlauf geweſen in dem Arianiſchen Streite ſeit dem Nicäniſchen Concil; ähnlich nun auch jetzt, wenn auch mit mehrfach ungleichem Reſultat, im Kampfe der Reformation, der, ausgekämpft nach außen, endlich, ein halbes Jahrhundert ſeit Erſcheinung der Augustana, als Reſultat nach innen die Concordienformel ergab, das Symbol der Theologen und Gelehrten, das wiſſenſchaftlichſte, entwickeltſte, begriffsmäßigſte der Symbole[63]), und bei aller Strenge reiner Lehre doch eine wahrhafte Vermittlung der Extreme.

Schon vor, beſonders aber ſeit Luthers Tode 1546 waren mannichfache Streitigkeiten innerhalb der lutheriſchen Kirche ſelbſt

---

61) Nur dies giebt die Concordienformel als Grund dieſer Form der Polemik an. Vergl. Art. 7. de coena Dom. p. 597: „Etsi Cingliani doctores non in eorum theologorum numero, qui Augustanam Confessionem agnoscunt et profitentur, habendi sunt, quippe qui tum, cum illa Conf. exhiberetur, ab eis secessionem fecerunt: tamen cum nunc sese in eorum coetum callide ingerant erroremque suum sub praetextu piae illius confessionis quam latissime spargere conentur, etiam de hac controversia ecclesiam Dei erudiendam iudicavimus.“

62) Gerade in allen bei lutheriſcher Polemik gegen die reformirte Lehre in Betracht kommenden Beziehungen hat denn die Concordienformel auch vorzugsweiſe claſſiſche Bedeutung.

63) Mit innerer Nothwendigkeit war es ja ein Reſultat der kirchlichen Entwickelung —, das allerdings nur an den Symbolen der luth. Kirche, am wenigſten an denen der reformirten, recht anſchaulich werden kann —, daß das urſprüngliche einfache apoſtoliſche Bekenntniß ſich durch die Jahrhunderte hindurch zu immer beſtimmteren Dogmen und Symbolen fixiren mußte.

entſtanden, hauptſächlich veranlaßt durch das Hervortreten einer zwiefachen Geiſtesrichtung, einer ſtreng bibliſchen in Luthers Geiſte und einer laxeren nach Melanchthons ſpäterem Sinne, in dieſer Kirche, und dieſe Streitigkeiten wurden bei der Nothwendigkeit des Gegenſatzes der lutheriſchen Kirche gegen den offen und verſteckt um ſich greifenden Calvinismus um ſo gefährlicher. Dem Churfürſten Auguſt von Sachſen aber (1553—1586) lag ſehr viel an einer völligen Vereinigung der luth. Kirche in ſich ſelbſt, und die Herzöge von Braunſchweig und Würtemberg boten ihm dazu die Hand[64]). Vorzüglich bemühte ſich nun, indem die ſächſiſche Landeskirche durch langwierige kryptocalviniſtiſche Machinationen geſchwächt worden war, der ausgezeichnete würtembergiſche Theolog Jacob Andreä, Kanzler zu Tübingen (geb. 1528, geſt. 1590), eine ſolche innerliche Vereinigung zu Stande zu bringen; und neben ihm arbeitete der braunſchweigiſche Theolog Martin Chemnitz (geb. 1522, geſt. 1586). Schon 1569 hatte Andreä eine Vereinigungsſchrift entworfen, worin er von den ſtreitigen Punkten ächt lutheriſch, obgleich in den allerglimpflichſten Ausdrücken, gehandelt hatte. Nach manchen Verhandlungen zwiſchen ſchwäbiſchen und ſächſiſchen Theologen ſetzte er in der Folge, 1574, gemeinſchaftlich mit Chemnitz, die ſ. g. ſchwäbiſch ſächſiſche Concordienformel auf. Dieſe wurde darnach auf einem theologiſchen Convent im Kloſter Maulbronn 1575 revidirt, und erhielt nun den Namen der Maulbronniſchen Formel. Nach Einholung mancher Gutachten über dieſelbe verſammelten ſich alsdann, auf churſächſiſche Veranſtaltung und mit Wiſſen und Willen der vornehmſten lutheriſchen Fürſten, 1576 zu Torgau die Theologen Andreä, Chemnitz, ferner Dav. Chyträus aus Roſtock (geb. 1530, geſt. 1600), Andreas Musculus (Generalſuperint. der Mark Brandenb.) und Chriſtoph Körner (Cornerus) aus Frankfurt a. d. O., und außerdem 12 ſächſiſche Theologen, und durch gemeinſame Berathung und Umarbeitung entſtand nun das ſ. g. Torgauiſche Buch (am 7. Juni dem Churfürſten überreicht)[65]).

---

64) Selbſt Kaiſer Maximilian **II.** billigte das Vorhaben, als Jac. Andreä 1570 in Prag ihm vorgeſtellt wurde.

65) Dies Torg. Buch iſt aus einer gleichzeitigen Handſchrift herausgegeben worden von J. S. Semler. Halle. 1760. 8. — Vergl. J.

In dieſer Form wurde die Arbeit den lutheriſchen Fürſten und durch ſie den Theologen zur Beurtheilung überſendet, und nach verſchiedenen Cenſuren kam es zum Abſchluß. Andreä, Chemnitz und der ſächſiſche Theolog Nic. Selneccer (jetzt Superint. zu Leipzig, früher Profeſſor zu Jena; geb. 1532, geſt. 1592) vereinigten ſich im März 1577 im Kloſter Bergen bei Magdeburg; zu ihnen traten nachher noch Chyträus, Musculus und Körner hinzu, und ſo ward nun im Mai (19—28. Mai) von ihnen in letzter Inſtanz das Glaubensbekenntniß redigirt, das von ſeinem Entſtehungsorte das Bergiſche Buch und von ſeinem Zweck, beſtimmt, die ganze evangeliſch-lutheriſche Kirche in Einem Glaubensbewußtſeyn zu verbinden, die Concordienformel genannt wird. Sie iſt urſprünglich deutſch abgefaßt [66]), und wurde nachher von Luc. Oſiander, und verbeſſert von Selneccer, ins Lateiniſche überſetzt [67]). Sie ſollte, einzig nach dem göttlichen Worte als der alleinigen Glaubensnorm — wofür es das Prooemium des Buchs erklärt —, aber eben deshalb gemäß den früheren Bekenntnißſchriften der lutheriſchen Kirche, alle bisher innerhalb geführte Streitigkeiten entſcheiden und beenden, und gefährlichen, Calviniſirenden und anderen Verſuchen, den rein bibliſchen lutheriſchen Lehrbegriff zu verändern, auf immer vorbeugen, dieſen ſelbſt aber durch gründliche theologiſche Entwickelung unerſchütterlich befeſtigen; und ſie hat dieſem Zwecke in apoſtoliſch Pauliniſchem Geiſte und ausgezeichnet umſichtiger und ſcharfſinniger theologiſcher Entwickelung und Darſtellung trefflich genügt. Das Ganze zerfällt in zwei Hauptheile, eine Epitome und Solida declaratio. Jene handelt ſummariſch, dieſe ausführlich, ſtets mit möglichſt genauer Anſchließung an den Sinn und die Worte Luthers, alle ſtreitigen oder ſtreitig geweſenen Punkte in den 11 Artikeln von der Erbſünde, vom freien Willen, von der Rechtfertigung, von guten Werken, vom Geſetz und Evangelium, vom dritten Gebrauch des Geſetzes

---

H. Balthaſar Hiſtorie des Torg. Buchs. Greifsw. 1741 ff. 8 Stück (6 deutſch, 2 lat.).

66) Als deutſche editio princeps gilt der Abdruck im deutſchen Concordienbuche Dresd. 1580. Fol.

67) Das lateiniſche Concordienbuch in der erſten Ausg. (Lips. 1580. 4.) enthält die Oſianderſche, ſeit der zweiten (1584) die Selneccerſche Ueberſetzung.

[nicht bloß für die Welt und für die zur Sündenerkenntniß zu Führenden, ſondern auch für die Gläubigen], vom h. Abendmahle, von der Perſon Chriſti (hier mit Fixirung der Lehre von der Ubiquität und Communicatio idiomatum), von Chriſti Höllenfahrt, von kirchlichen Gebräuchen und Mitteldingen, und von der ewigen Gnadenwahl (auch hier beſonders, wie im Artikel von der Perſon Chriſti, auf göttlichem uralten Grunde ſelbſtſtändig neubauend), ab, und zwar ſo, daß zuerſt der Streitpunkt nachgewieſen, dann die in der lutheriſchen Kirche geltende Lehrart (Affirmativa) feſtgeſetzt, endlich die falſchen Behauptungen der Gegner mit Gründen zurückgewieſen werden (Negativa). Als ein 12. Artikel folgt zuletzt noch ein Artikel von häretiſchen Secten, die ſich niemals zur Augsb. Conf. bekannt (namentlich Anabaptiſten, Schwenkfeldianer, Antitrinitarier), und endlich, zur Beſtätigung des Artikels von der Perſon Chriſti, ein ausführlicher Anhang (verfaßt von Andreä und Chemnitz, doch nicht ein integrirender Theil der Concordienformel) mit „Zeugniſſen heiliger Schrift und der alten reinen Kirchenlehrer“ über die Perſon und die göttliche Majeſtät der Menſchheit Chriſti.

Sogleich nach Vollendung der Concordienformel waren die Churfürſten Auguſt von Sachſen und Johann Georg von Brandenburg eifrig dafür beſorgt, daß ſie in ihren und anderen Ländern kirchlich anerkannt und angenommen werden möchte, und bald (noch 1577) erlangte ſie auch in Churſachſen, dem herzoglichen Sachſen, Chur-Brandenburg, Chur-Pfalz[68]), Pfalz-Neuburg und -Sulzbach (Oberpfalz), Anſpach und Baireuth, Braunſchweig, Lüneburg, Mecklenburg, Erzſtift Magdeburg, Würtemberg, Baden, Henneberg, Schwarzburg, Leiningen, Hohenlohe, Oldenburg, Mansfeld, Stolberg, Schönburg u. ſ. w.[69]), ſowie in den Städten Hamburg, Lübeck, Landau, Goslar, Ulm, Reutlingen, Schwäbiſch-Hall, Memmingen, Lindau, Regensburg, Augsburg, Göttingen,

68) Hier jedoch ohne die ſonſtige Unterzeichnung.

69) Desgleichen im Herzogthum Preußen, deſſen Geiſtliche die Formel ſogleich mit unterzeichneten; nachträglich, in den nächſten Jahren, auch in Krain, Kärnthen und Steyermark, mit Unterzeichnung; etwas ſpäter ſelbſt auch bei den Lutheranern in Ungarn, obwohl hier politiſche Urſachen die Unterſchreibung hinderten.

Hildesheim, Hameln, Hannover, Erfurt u. ſ. w. ſymboliſches Anſehen, und durch 8—9000 (durchaus unerzwungene) kirchliche Unterſchriften[70]) eine ſtattliche Autoriſation. Sie ward unter churfürſtlich ſächſiſcher Autorität im Einverſtändniſſe mit 85 anderen (auch ſämmtlich unterzeichneten) Reichsſtänden — Churpfalz, Churbrandenburg ꝛc., überhaupt 53 Fürſten und 35 Städten — (dem bei weitem angeſehenſten Theile, der entſchiedenſten Majorität, aller evangeliſchen Reichsſtände Deutſchlands überhaupt) zuerſt am 25. Juni 1580 (Dresden, in Fol.), und zwar nicht iſolirt, ſondern, den früheren Verhandlungen gemäß, in geſchloſſener Verbindung mit allen übrigen früheren ſymboliſchen Büchern der lutheriſchen Kirche, welche man ſeitdem mit der Concordienformel zuſammen unter dem Namen des Concordienbuchs, Concordia, begreift (ſ. vor §. 12.), mit einer 1579 auf einem Convente von Theologen und fürſtlichen Geſandten zu Jüterbog abgefaßten und demnächſt von den Ständen förmlichſt vollzogenen trefflichen Geſammtvorrede, publicirt. Die Concordienformel hatte ſelbſt erklärt (in der Vorrede zur Solida declaratio), daß man hiemit kein neues Glaubensbekenntniß einführen, ſondern nur, weil einige Theologen von dem rechten Verſtande der Augsb. Conf. abgewichen wären, denſelben weiter erklären wolle, und dies bloß nach der Schrift, deren Lehre aber in den bisher angenommenen ſymboliſchen Schriften rein enthalten ſei; und daß ſie durchgängig im Geiſte der urſprünglichen lutheriſchen Lehre und der früheren Symbole gehalten iſt, können ſelbſt die Gegner nicht verkennen. Doch aber verweigerten aus verſchiedenen theils politiſchen, theils perſönlich ehrgeizigen, theils theologiſchen Gründen der Stimmführer (nur zum geringeren Theil in einigermaßen calviniſirender Neigung) einige deutſche lutheriſche Länder und Städte (Holſtein, Pommern, Heſſen, Pfalz-Zweibrücken, Anhalt, und die 8 Städte Magdeburg[71]), Nürnberg, Straßburg, Frankfurt a. M., Bremen, Speier, Worms, Danzig) die Unterſchrift, erklärten, daß ſie mit der Augsb. Conf. und den übrigen ſymboliſchen Schriften—, welche, ja ſelbſt ſchon die doch

---

70) Der theologiſchen Facultäten, Kirchenräthe, Conſiſtorien ꝛc., Superintendenten, Pfarrer, hie und da auch der Hauptſchullehrer ꝛc.

71) Nur die Kirchenlehrer des Erzſtifts, nicht der Stadt, hatten die C.-F. unterzeichnet.

allenthalben in der luth. Chriſtenheit geltende unveränderte Augsb. C. allein, allerdings auch die genaueren Beſtimmungen der Concordienformel in gewiſſer Hinſicht ſchon involvirten, — ſich begnügen wollten, und gelangten ſo freilich wenigſtens nicht zu dem eigentlichen chriſtlich confeſſionellen Mannesalter der luth. Kirche. Ihnen ſchloſſen ſich in der Folge, früher oder ſpäter, — und zwar ſie nun meiſt durch weltliche Gewalt gezwungen, — auch noch einige von den Landen an, die urſprünglich anderer Anſicht geweſen waren, und ihr Bekenntniß zur Concordienformel meiſt auch durch die bleibende Unterſchrift all ihrer Kirchenlehrer bezeugt hatten (Churbrandenburg, Chur-Pfalz und Braunſchweig [72])); und wenn Dänemark und Schweden, ein noch jugendlicheres Alter in confeſſioneller Beziehung ſiſtirend, nicht einmal der Apologie der A. C., den Schmalkaldiſchen Artikeln und dem größeren Katechismus Luthers [73]) eigentlich ſymboliſche Geltung gewährt haben, ſo konnten ſie natürlich noch weniger in förmliche Anerkennung der Concordienformel willigen [74]). Nirgends aber in der lutheriſchen Kirche nahm

---

72) In Churpfalz, woſelbſt ſchon von 1559 bis 1576 ein reformirter Churfürſt geherrſcht hatte, adminiſtrirte ſeit 1583 der reformirte Joh. Caſimir, der alles Lutheriſche zu vertilgen ſtrebte; in Churbrandenburg ward 1613 zwar nur Joh. Sigismund ſelbſt reformirt, er verbot aber doch 1614 in den gehäſſigſten Ausdrücken („Noch mehr aber iſt bewußt und bekannt, wie der ehrgeizige Pfaffe Jacobus Andreä einen Primatum und Luth. Papſtthum über die Kirchen und Gemeine Gottes hiedurch einzuführen, nicht aber die Ehre Gottes zu befördern, einzig und allein geſucht" rc.: Churf. Reſolut. an die Landſtände v. 28. März 1614) die ſymboliſche Auctorität der Concordienformel, die indeß in den brandenburgiſchen Landen, im Grunde auch churfürſtlicherſeits durch eine neue Erklärung an die Landſtände vom 5. Febr. 1615 tolerirt, fortwährend ſich in großem Anſehen erhielt. — In Braunſchweig, welches in Fürſt und Volk lutheriſch blieb, erfolgte die Veränderung nach und nach, doch ſchon bald nach Publication der C.-F., durch herzogliche Politik und den Latitudinarismus der (einflußreichſten) Helmſtädter Theologen. (Vergl. C. G. H. Lentz de causis non receptae in terris Brunsv. F. C. Brunsv. 1838. 4.)

73) In Schweden auch nicht eigentlich dem kleineren; nur in Dänemark gilt derſelbe als förmliches Symbol. Vergl. oben S. 59. Anm. 2.

74) Uebrigens war nur der König von Dänemark — und er allein unter auswärtigen, nicht deutſchen Fürſten — zum Beitritt erſucht, aber durch abgünſtige Theologen und die Rückſicht auf die in ſeinen Landen ſchon herrſchende Lehreinigkeit zum Abſchlag beſtimmt worden. In Schweden war bei damaliger Gefahr der Wiedereinführung des Papismus an Einführung der

man doch auch irgend ein der Concordienformel entgegengeſetztes Bekenntniß, ſei es redend oder ſchweigend, an; und wo überhaupt der Widerſpruch gegen dies Symbol nicht auf einer ſchon älteren Abſchüſſigkeit zum Calvinismus beruhte, die dann freilich bald genug zur reformirten Kirche ſelbſt hinüber leiten mußte [75]), da [76]) verſtummte auch derſelbe im Laufe der Zeit je mehr und mehr. Der in der neueſten Zeit friſch erwachende rein kirchlich lutheriſche Glaube insbeſondere erkennt allenthalben die Concordienformel als gültiges lutheriſches Symbol und als nothwendige Ergänzung der übrigen Symbole zu einem vollendeten Ganzen und einer ſchönen Harmonie allſeitig apoſtoliſchen Geiſtes an, wie denn dieſelbe auch ohnehin hiſtoriſch mit vollſtem Rechte ſtets für ein wahres Symbol, ja für das am förmlichſten unter allen beglaubigte, gegolten hat.

Am meiſten mit der Concordienformel unter den luth. Bekenntnißſchriften verwandt iſt eine kleine Schrift, die auch in Sachſen ſymboliſche Auctorität erhalten hat: die Viſitationsartikel von 1592. Nach Unterdrückung der kryptocalviniſtiſchen Machinationen nehmlich durch den ſächſiſchen Adminiſtrator Friedrich Wilhelm im J. 1591 entwarfen auf deſſen Veranlaſſung unverdächtige Theologen 1592 auf einem Landtage zu Torgau über die Lehren, worin man eingeſchlichenen Calvinismus mit Grund vermuthete (die Lehren von dem Abendmahl, der Perſon Chriſti, der Taufe und der Gnadenwahl), vier durch Reinheit, Kraft und Schärfe der Theſis, wie der Antitheſis ausgezeichnete Artikel als Lehrnorm, die von einer nun angeordneten Kirchenviſitation benannt wurden, und von allen ſächſiſchen Kirchen- und Staatsbeamten hinfort [77]) beſchworen werden mußten.

Concordienformel nicht zu denken; doch fand ſie daſelbſt ſpäter Eingang und (auf dem Concil zu Upſala 1593) ziemlich förmliche Anerkennung, wie denn auch das geſammte Concordienbuch, als eine Erläuterung der ſymboliſchen Lehre enthaltend, in Schweden öffentliche Auctorität erhalten hat.

75) So — von Churpfalz und Brandenburg ſ. oben — (großentheils wenigſtens) in Heſſen, Anhalt, Pfalz-Zweibrücken und Bremen.

76) Z. B. in Holſtein, wo die C.-F. bald eingeführt und ſeit 1647 förmlich als Symbol angenommen wurde; in Pommern ꝛc.

77) Nur erſt die neueſte Zeit hat geändert.

Anmerkung zum erſten Abſchnitt.

Zur Kenntniß der lutheriſchen Kirchenlehre dienen nächſt den allerdings auch vollkommen hinreichenden, ſehr präciſen, an Präciſion alle Symbole anderer Kirchenpartheien übertreffenden, Bekenntnißſchriften dieſer Kirche auch die Schriften der ausgezeichnetſten lutheriſchen Kirchenlehrer: vor Allen Luthers, deſſen ſämmtliche Schriften vielfach, am beſten von J. G. Walch. Halle. 1740 ff. 24 Thle. 4. edirt worden ſind; außerdem manche frühere Schriften Melanchthons, wie vornehmlich ſeine Loci theologici in den früheren Ausgaben (erſte 1521); und unter den lutheriſchen Dogmatikern vorzüglich Joh. Gerhard.

Zweiter Abſchnitt.

Römiſch-katholiſche und griechiſche Kirche.

I. Römiſch-katholiſche Kirche.

Libri symbolici ecclesiae Rom. catholicae, ed. I. T. L. Danz. Vimar. 1835 sqq. (bis 1837 6 Fascic. 8.; zuerſt die Canones et decreta concilii Trid.)

Libri symb. eccl. cathol. cet., ed. F. W. Streitwolf. Gotting. Fasc. I. II. 1835 sqq. 8.; F. III. ed. Streitw. et R. E. Klener. 1837.

§. 16.

Canones et decreta Concilii Tridentini.

Während als Quelle des älteren Katholicismus, nächſt den drei ökumeniſchen Hauptſymbolen, die Beſchlüſſe aller früheren ſ. g. allgemeinen Synoden zuvörderſt des Morgen- und Abendlandes, dann des Abendlandes, mit Einſchluß natürlich der allgemeinen Lateranſynoden [78]), zu betrachten ſind: ſo erſcheint als die ſymboliſche Hauptquelle des neueren römiſch-katholiſchen Lehrbegriffs, wie derſelbe der Reformation gegenüber (als Contrareformation) auf dem älteren Grunde ſich fixirt hat, das Tridentiniſche Concil, durch deſſen Beſchlüſſe eben die Lehre des neueren Ka-

78) Im Ganzen die Beſchlüſſe von 17 Synoden. (Die Tridentiniſche iſt dann die 18. und letzte als allgemein anerkannte; ſ. Bellarm. Concil. I, 5.)

tholicismus theils an und für ſich, theils in ihrem Gegenſatze gegen den evangeliſchen Lehrbegriff, damit die Einheit klar und die Scheidewand unverrückbar ſei, beſtimmt und unveränderlich feſtgeſtellt wurde.

Längſt war unter den Reformationsſtreitigkeiten eine allgemeine Synode zu deren Beilegung vielfach und dringend gewünſcht worden. Nach langem Zögern von Seiten des Papſtes ward dieſelbe endlich am 13. December 1545 zu Trient durch Paul III. eröffnet, und ſie währte nach mehreren Unterbrechungen, wovon eine 10 Jahr dauerte, bis 1563. Schon 1547 (im März), nach 8 Sitzungen, verlegte Papſt Paul III., den zu ſtarken Einfluß des Kaiſers fürchtend, die Verſammlung nach Bologna. Hier aber wurden nur zwei Sitzungen gehalten. Später, am 1. Mai 1551, erneuerte Papſt Julius III. zu Trient die Synode, und ſelbſt einige proteſtantiſche Geſandte langten jetzt dazu an, oder waren unterwegs. Doch ſchon am 28. April 1552 vertagte die Synode, durch den Heereszug des Churfürſten Moritz von Sachſen gegen den Kaiſer erſchreckt, ſich von neuem; und erſt nach 10 Jahren, nach dem Abſterben zweier Päpſte, am 18. Januar 1562 kam ſie nun unter Papſt Pius IV. wieder zuſammen, um ſodann im folgenden Jahre, am 3. und 4. December 1563, im päpſtlichen Intereſſe für immer geſchloſſen zu werden, nachdem von Anfang an im Ganzen nur 25 allgemeine Seſſionen, allerdings durch weit mehrere Specialſeſſionen vorbereitet, gehalten worden waren [79]). Eine päpſtliche Bulle Pius des IV. (Benedictus Deus) vom 26. Januar 1564 beſtätigte feierlich die Synodalbeſchlüſſe, unterſagte zugleich allen Klerikern und Laien bei den ſchärfſten Strafen, Anmerkungen oder Commentarien über dieſelben herauszugeben, und behielt die Aufklärung und genauere Beſtimmung des Dunkleren, überhaupt die authentiſche Auslegung aller Beſchlüſſe, allein dem Papſte vor (ein Geſchäft, deſſen hohe Bedeutung man ſo wohl zu würdigen verſtand, daß ſchon Sixtus V. 1588 lediglich zu ſeiner Verrichtung eine beſondere Congregation niederſetzte). In einigen Län-

79) Die allgemeinen Sitzungen waren im Grunde nur Feierlichkeiten zur Verkündigung der in den Ausſchüſſen bereits vorbereiteten und beſprochenen Beſchlüſſe geweſen, und manche von ihnen gaben noch dazu nichts als Prorogationsdecrete.

dern, wie in dem größten Theile Italiens, in Portugal, Polen, und vom Kaiſer iſt demnächſt die Synode als eine ökumeniſche förmlich und unbedingt anerkannt worden, im katholiſchen Deutſchland ſtillſchweigend, in Spanien, Neapel und Belgien mit Vorbehalt der königlichen Rechte, in Frankreich, woſelbſt das Concil einen ſtarken Widerſtand fand, nur durchs Herkommen hinſichtlich des Dogma's.

Die Beſchlüſſe der Tridentiniſchen Synode, durch Stimmenmehrheit[80]) der anweſenden Prälaten[81]) gefaßt, zerfallen in Beſtimmungen über die Lehre und in Beſchlüſſe über die Reformation der Verfaſſung, des Cultus und der Geiſtlichkeit. Die Lehrbeſtimmungen ſelbſt ſind wieder eingetheilt in poſitive Satzungen oder Decreta im engeren Sinne oder Capitel, welche, zum Theil ſehr umſtändlich, das katholiſche Dogma beſchreiben, und in kürzere Canones, welche zum Theil die Capitel noch erläutern, beſonders aber gedrängt die entgegenſtehenden evangeliſchen und andere Lehren verwerfen, und daher immer mit den Worten „anathema sit“ enden. In den Reformationsbeſchlüſſen, die übrigens auch in der Form von Decretis und Capitibus erſcheinen, iſt manches für Kirchenordnung und Kirchenzucht Heilſame verordnet und manches Altkirchliche erneuert worden; dabei wird aber nicht nur das Papſtthum in keiner Art angetaſtet, ſondern auf eine kluge Weiſe ſind mit den Reformationsdecreten auch die dogmatiſchen Satzungen vermiſcht, und durch dieſe überhaupt iſt denn der hergebrachte zum großen Theil ſo verderbte kirchliche Lehrbegriff, ſo weit darüber ein Einverſtändniß der theologiſchen Schulen vermittelt werden konnte, nur ſanctionirt und die Trennung zwiſchen der katholiſchen und evangeliſchen Kirche vollendet worden.

Die Originalausgabe der Tridentiniſchen Canones et decreta erſchien ſehr prachtvoll Rom. 1564 fol. bei Paulus Manucius. Auf dieſe folgten noch in demſelben Jahre andere Ausgaben

80) Rechte Stimmeneinheit fand ſelbſt in manchen Hauptpunkten nicht ſtatt; wie z. B. hinſichtlich der Lehre von der Rechtfertigung. (Vergl. L. Ranke die röm. Päpſte, ihre Kirche u. ihr Staat, im 16. u. 17. Jahrh. [Berl. 1834—36. 3 Bde. 8.] I. S. 198.)

81) Zugegen waren Legaten, Cardinäle, Erzbiſchöfe, Biſchöfe, Aebte, Ordensgenerale und Doctoren der Theologie —, zuſammen (doch nicht beſtändig) 281, worunter 187 Italiener.

zu Rom, Venedig, Antwerpen, Löwen, Cöln, und bald viele andere [82]). Unter den ſpäteren Editionen ſind in kritiſcher Hinſicht auszuzeichnen die beiden zu Antwerpen erſchienenen von Phil. Chiflet. 1640. 12. (wiedergedruckt Cöln. 1644. 45. u. ſ. w. Venedig 1705), und beſonders (als kritiſche Bearbeitung) von Iodoc. le Plat. 1779. 4.

Ueber die Geſchichte des Concils ſ. vornehmlich das durch Vollſtändigkeit und eben ſo freimüthige, als ſcharfſinnige Kritik ausgezeichnete Werk des Venetianiſchen Servitenmönchs Paul Sarpi: Historia Concilii Tridentini, zuerſt italieniſch erſchienen Lond. 1619. fol. (durch den Erzbiſchof M. Ant. de Dominis), dann ins Lat. überſetzt (von A. Newton und W. Bedell, Lond. 1620. 4.) und oft edirt, am beſten in einer treuen franzöſ. Ueberſetzung mit werthvollen Berichtigungen [83]) von Pierre François le Courayer. Lond. u. Amst. 1736. 2 Thle. 4., Bas. 1738, u. ö., deutſch durch F. E. Rambach. Halle. 1761 ff. 6 Bde. 8. — Gegen Sarpi ſchrieb der Cardinal und Jeſuit Sforza Pallavicini ſeine mehr apologetiſche und panegyriſche, als hiſtoriſche Istoria del Concilio di Trento. Rom. 1656. 2 Bde. fol. (auch 1664, ſowie Mail. 1717. 3 Bde. 4., u. ö., lat. von I. B. Giattini. Antv. 1670. 3 Bde. 4. 1673 f.; deutſch durch Th. F. Klitſche. Augsb. 1835 f. 8 Bde.). — Von Evangeliſchen iſt über das Concil vorzüglich erſchienen C. A. Salig Vollſt. Hiſtorie des Trid. Conc. Halle. 1741—45. 3 Thle. 4., ſowie als ſcharfſinnige Kritik Mart. Chemnitz Examen concilii Trid., zuerſt 1565, am beſten Frcf. 1707. fol. — Hiſtoriſche Ergänzungen gewähren I. le Plat Monumentorum ad histor. conc. Trid. illustrand. spectantium ampliss. collectio. Lovan. 1781 sqq. 7 voll. 4., und G. I. Planck Anecdota ad histor. conc. Trid. Gott. 1791 sqq. 24 Progrr. 4.

---

82) Mit Anmerkungen und dem index librorum prohibitorum iſt zuerſt ausgeſtattet die Ausg. zu Lyon. 1580. 8.; mit den Declarationen der Cardinäle iſt verſehen die ex recognitione I. Gallemart. Cöln. 1618. 1620. Antw. 1644. Lyon. 1712. 8.

83) Sie ſind auch der italien. Ausg. Lond. 1757. 2 Bde. 4. beigefügt.

§. 17.

Symboliſche Schriften zweiter Ordnung.

An die Beſchlüſſe des Tridentiniſchen Concils, als die Hauptquelle für die Erkenntniß des katholiſchen Lehrſyſtems, ſchließen ſich noch zwei Schriften an, die ebenfalls öffentlich autoriſirt ſind, und eine beinahe gleiche Geltung mit dem Tridentinum ſelbſt haben:

1. und vornehmlich die *Profeſſio fidei Tridentina*, (eigentlich Forma professionis fidei catholicae), welche nächſt dem vollſtändigen Nicäno=Conſtantinopolitaniſchen Symbolum einen kurzen Auszug aus den Tridentiniſchen Beſchlüſſen, aber auch nicht ohne eigenthümliche Beſtimmungen, enthält. Papſt Pius IV. nehmlich verlangte nicht bloß die Annahme des Tridentiniſchen Concils von allen katholiſchen Ländern, ſondern er ließ auch 1564 einen compendiöſen Auszug daraus entwerfen, welchen, als verpflichtende Glaubensregel, — wie ſchon die Synode zu Trient eine ſolche als nothwendig bezeichnet hatte (Sess. 24. reform. cap. 1. 12., sess. 25. reform. cap. 2.) —, zufolge einer doppelten vom 13. Nov. 1564 datirten päpſtlichen Bulle alle öffentlichen Lehrer der römiſchen Kirche, alle, welche geiſtliches Amt oder akademiſche Würde annehmen, ſo wie auch alle, die zu dieſer Kirche übertreten, zu unterſchreiben haben. Sie verpflichten ſich dadurch außer zum Glauben an die Nicäniſchen Beſtimmungen zum Glauben an die geſammte Tradition, an den von der Kirche der h. Schrift beigelegten Sinn, an die ſieben Sacramente und deren katholiſche Verwaltung, an das von dem Tridentiner Concil über die Erbſünde und Rechtfertigung Feſtgeſetzte, (ſo wie demnächſt an alle Satzungen dieſes Concils und der ökumeniſchen ꝛc. überhaupt), an Meßopfer, Transſubſtantiation, Fegfeuer, Anrufung der Heiligen, Verehrung der Bilder, an die Macht der Kirche zum Ablaßertheilen, an die römiſche Kirche als Mutter und Lehrerin aller übrigen, an den Papſt als Statthalter Chriſti, welchem Gehorſam gebühre, [dieſer Punkt iſt ein der Professio eigenthümlicher, da darüber auf der Tridentiner Synode ſelbſt wegen Uneinſtimmigkeit der Partheien nichts beſtimmt worden war], und mit Verwerfung alles dem Widerſprechenden und aller Häreſieen an das Alleinſeligmachende dieſes katholiſchen Glaubens, welchen

ſie bis zum Tode zu bewahren und allen ihren Anvertrauten nach Kräften einzuflößen geloben [84]).

---

84) S. die Professio in dem Magn. Bullarium Rom. T. II. p. 127 sqq. ed. Lugd. (unter dem Titel Forma professionis fidei cath.); auch in C. M. Pfaff Introd. in hist. theol. lit. (Tub. 1724. 3 Bde. 4.) P. II. p. 59 sqq. u. anderwärts. — Sie lautet vollſtändig alſo: Ego N. firme credo et profiteor omnia et singula, quae continentur in symbolo fidei, quo S. R. E. utitur, videlicet: Credo in unum Deum — —. Apostolicas et ecclesiasticas traditiones reliquasque eiusdem ecclesiae observationes et constitutiones firmissime admitto et amplector. Item sacram scripturam, iuxta eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione sacrarum scripturarum, admitto: nec eam unquam nisi iuxta unanimem consensum patrum accipiam et interpretabor. Profiteor quoque septem esse vera et proprie sacramenta novae legis a Iesu Christo Domino nostro instituta atque ad salutem humani generis, licet non omnia singulis, necessaria, scilicet baptismum, confirmationem, eucharistiam, poenitentiam, extremam unctionem, ordinem et matrimonium, illaque gratiam conferre, et ex his baptismum, confirmationem et ordinem sine sacrilegio reiterari non posse. Receptos quoque et approbatos ecclesiae catholicae ritus in supradictorum omnium sacramentorum solemni administratione recipio et admitto. Omnia et singula, quae de peccato originali et de iustificatione in sacrosancta Tridentina synodo definita et declarata fuerunt, amplector et recipio. Profiteor pariter, in missa offerri Deo verum, proprium et propitiatorium sacrificium pro vivis et defunctis, atque in sanctissimo eucharistiae sacramento esse vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Iesu Christi, fierique conversionem totius substantiae panis in corpus, totius substantiae vini in sanguinem, quam conversionem catholica ecclesia transsubstantiationem appellat. Fateor etiam, sub altera tantum specie totum atque integrum Christum verumque sacramentum sumi. Constanter teneo, purgatorium esse animasque ibi detentas fidelium suffragiis iuvari. Similiter et sanctos, una cum Christo regnantes, venerandos atque invocandos esse eosque orationes Deo pro nobis offerre, atque eorum reliquias esse venerandas. Firmiter assero, imagines Christi ac Deiparae semper virginis, nec non aliorum sanctorum habendas et retinendas esse, atque eis debitum honorem ac venerationem impertiendam. Indulgentiarum etiam potestatem a Christo in ecclesia relictam fuisse, illarumque usum christiano populo maxime salutarem esse affirmo. Sanctam catholicam et apostolicam Romanam

Ueber die Prof. vergl. G. C. F. Mohnike Urkundl. Geſchichte der ſogen. Professio fidei Trid. Greifsw. 1822. 8.

2. Der *Catechismus Romanus.* Schon die Tridentiner Synode fühlte das Bedürfniß eines ganz tüchtigen allgemeinen Katechismus, und ſie beſchloß, ſelbſt einen auszuarbeiten und bekannt zu machen. Der Verſuch mißglückte aber, und ſie beſtimmte nun in der 25. Seſſion (Continuat. „Decr. de indice libror. et catech.") auf den Vorſchlag der päpſtlichen Legaten, Papſt Pius IV. ſolle auf die Abfaſſung eines neuen Katechismus bedacht ſeyn. In Folge deſſen erhielten 3 angeſehene Theologen, der Erzbiſchof Leonardo Marino von Lanciano, der Biſchof Egidio Foscarari von Modena und der gelehrte portugieſiſche Dominicaner Francesco Fureïro den päpſtlichen Auftrag, unter Aufſicht dreier Cardinäle einen Katechismus zu verfertigen. Sie lieferten (italieniſch) ein Buch, welches, von Paulus Manucius lateiniſch ſtyliſirt, unter der Auctorität P. Pius V. 1566 zu Rom lateiniſch als Catechismus ex decreto Concilii Tridentini Pii V. iussu editus (in Fol.) und italieniſch herausgegeben, und, von mehreren Provinzialſynoden ausdrücklich approbirt, in Italien, Frankreich, Deutſchland und Polen eingeführt wurde [85]. Der Katechismus ſchließt ſich an das Tridentiniſche

---

ecclesiam omnium ecclesiarum matrem et magistram agnosco Romanoque pontifici, beati Petri apostolorum principis successori ac Iesu Christi vicario, veram obedientiam spondeo ac iuro, cetera item omnia a sacris canonibus, oecumenicis conciliis ac praecipue a sacrosancta Tridentina synodo tradita, definita et declarata indubitanter recipio atque profiteor, simulque contraria omnia atque haereses quascunque ab ecclesia damnatas et reiectas et anathematizatas ego pariter damno, reiicio et anathematizo. Hanc vero catholicam fidem, extra quam nemo salvus esse potest, quam in praesenti sponte profiteor et veraciter teneo, eandem integram et immaculatam usque ad extremum vitae spiritum constantissime Deo adiuvante retinere, atque a meis subditis, seu illis, quorum cura ad me in munere meo spectabit, teneri et doceri et praedicari, quantum in me erit curaturum, ego idem N. spondeo, voveo ac iuro, sic me Deus adiuvet et haec sancta Dei evangelia!

85) Am häufigſten iſt dieſer Katechismus in der Folge lateiniſch edirt worden (in Deutſchland zuerſt Dillingen 1567. 8.), z. B. mit Anmerkk. von Andr. Fabricius. Antw. 1602. 8. u. ö., auch noch neuerlich zu Mecheln. 1831. 12., Wien 1833. 8., Mainz 1834. 12. und Breslau 1838. 8.; deutſch

Concil an, entwickelt aber auch manche Lehren genauer, und exponirt ſelbſt einige — wie die von der Hoheit des Papſtes und von dem Limbus patrum (ſ. §. 65.) —, die das Tridentinum nicht beſpricht. Dagegen übergeht er auch manche kirchliche Inſtitute, wie Ablaß, Roſenkranz ꝛc. Er behandelt das Ganze in 4 Theilen: de symbolo apostolico, de sacramentis, de decalogo, de oratione dominica, und hat mehr den Charakter einer katechetiſchen Anweiſung für Lehrer, als den eines Lehrbuchs für Schüler.

Obgleich nun aber der Catechismus Romanus päpſtlich autoriſirt war, ſo erhielt er doch nicht ganz allgemeine kirchliche Anerkennung, die manche andere Katechismen ihm ſtreitig zu machen geſucht haben. Insbeſondere ſtrebten die Jeſuiten (am Ende des 16. Jahrhunderts) auf Veranlaſſung der Streitigkeiten über die auxilia gratiae und die Prädeſtination das Anſehen des Catechismus Romanus herabzuſetzen. Sie begünſtigten im Gegenſatz gegen denſelben vornehmlich die beiden Katechismen des Jeſuiten Petrus Caniſius, von denen der größere, ein dogmatiſches Lehrbuch für Geiſtliche, ſchon 1554, der kleinere, ein Auszug für Schüler, 1566 erſchienen war. Dieſe Katechismen wurden nachher unzählige Male herausgegeben und in viele Sprachen überſetzt. Kaiſer Ferdinand (I.) verordnete ihre Einführung in mehreren ſeiner deutſchen Erbländer, und ſie gewannen überhaupt durch die Betriebſamkeit der Jeſuiten, die ohnehin an ſo vielen Orten im Beſitz der Jugendbildung waren, große Verbreitung. Der jeſuitiſche Wunſch jedoch, ſie durch päpſtliche Beſtätigung in der ganzen katholiſchen Kirche eingeführt zu ſehen, ging nicht in Erfüllung. — Nächſtdem ward der Gebrauch des römiſchen Katechismus auch ſehr beſchränkt durch ein anderes jeſuitiſches Lehrbuch, den Katechismus des Cardinals Robert Bellarmin von 1603, welcher durch eine Erklärung Papſt Clemens des VIII. ſelbſt als authentiſche Auslegung des Catechismus Romanus autoriſirt wurde, und dadurch

---

iſt er erſchienen durch Paul Hoffäus. Dilling. 1568. 4. u. 1576. — Die älteren Ausgaben geben den Text ohne Abtheilung; Bücher und Capitel hat zuerſt eine Cölner Ausg. v. 1572, Fragen und Antworten eine Antwerpener v. 1574.

einen großen Ruf erlangte, ohne daß doch auch er eine eigentliche ſymboliſche Auctorität erhalten hätte.

Vergl. über dieſe und andere röm.=kathol. Katechismen J. C. Köcher Catechet. Geſchichte der päpſtiſchen Kirche. Jena. 1753. 8.

Außer der Professio Tridentina und dem Catechismus Romanus ſind als katholiſche Schriften von analog ſymboliſcher Auctorität etwa noch zu betrachten:

a. Die *Confutatio Confessionis Augustanae* (ſ. oben §. 13, 2), inſofern dieſelbe von einer kaiſerlich eingeſetzten Commiſſion rechtgläubig katholiſcher Theologen ausgearbeitet worden iſt, obgleich ſie eigentlich kirchliche Beglaubigung nicht erhalten hat;

b. die in dem Janſeniſtiſchen Streite erlaſſenen päpſtlichen Conſtitutionen, beſonders die Bulle P. Innocenz des X. von 1653 und die Bulle *Unigenitus* von Clemens XI. 1711; endlich

c. die öffentlich von der römiſchen Curie ſanctionirten liturgiſchen Bücher, insbeſondere die Missalia (Meßbücher), vor allen das Missale Romanum, (welches unter Papſt Pius V. zuerſt im Druck erſchien, Rom. 1570, und dann auf Befehl Clemens des VIII. 1604 und Urban des VIII. 1634 verbeſſert wurde; neueſte authentiſche Ausgabe Rom. 1809. fol.), und das Breviarium Romanum (Agende und Gebetſammlung).

Anmerkung. Als Hülfsmittel, wenn auch nicht zur Beſtimmung, doch zur Erläuterung des katholiſchen Lehrbegriffs können auch die Schriften ausgezeichneter als orthodox anerkannter katholiſcher Theologen gebraucht werden: vor allen die Werke des talent= und kenntnißreichen und höchſt geiſtesgewandten Jeſuiten, des Cardinals Rob. Bellarmin (geſt. 1621), hauptſächlich ſein großes dogmatiſch=polemiſches Werk Disputationes de controversiis christianae fidei adv. huius temporis haereticos (ſ. oben §. 2. S. 6); — dann auch des ſcharfſinnigen und beredten Biſchofs J. B. Boſſuet von Meaux (geſt. 1704) kurze Vertheidigung des kathol. Lehrbegriffs gegen die Reformirten, Exposition de la doctrine de l'église cathol. sur les matières de controverse (ſ. oben §. 2. a. a. O.), eine von den angeſehenſten katholiſchen Theologen, auch 1679 von Papſt Innocenz XI. gebilligte, aber auch mehrfach katholiſcherſeits wegen unwillkührlichen Verlaſſens katholiſcher Lehrſtrenge angegriffene Schrift; — ferner, als nicht in

gleichem Maaße bedeutend, die polemiſchen Werke von Franc. Coster (Jeſuit, geſt. 1619) und Mart. Becanus (Jeſuit und Beichtvater Kaiſer Ferdinands II., geſt. 1624) [ſ. ob. §. 2. a. a. O.]; — endlich, für einzelne Fundamentaldogmen, Melch. Cani (Dominic. u. Biſch., geſt. 1560) Locor. theol. libb. 12, zuerſt Salamanc. 1563. fol., auch in ſeinen Werken, die am beſten Hyac. Serry. Patav. 1720. 4. edirt hat.

II. „Orthodoxe" griechiſche Kirche.

§. 18.

1. Von ſymboliſcher Auctorität für die „orthodoxe" griechiſche Kirche ſind zuvörderſt (nächſt dem apoſtoliſchen Symbolum) die ſieben ökumeniſchen Kirchenverſammlungen[86]), welche vor der Trennung der morgenländiſchen und abendländiſchen Kirche gehalten worden ſind[87]): alſo die erſte und zweite Nicäniſche von 325 und 787, die erſte, zweite und dritte Conſtantinopolitaniſche von 381, 553 und 680, die Epheſiniſche 431 und die Chalcedonenſiſche 451. Die griechiſche Kirche unterſcheidet ſich hiebei von der römiſch-katholiſchen dadurch, daß ſie die Beſchlüſſe ſämmtlicher, ſeit der Trennung beider Kirchen im Abendlande gehaltenen ſ. g. allgemeinen Concilien (vergl. §. 16.) verwirft, von der lutheriſchen aber dadurch, daß dieſe nur ſechs allgemeine Concilien als für ſie gültig anerkennt, das zweite Nicäniſche aus dem 8. Jahrh. mit ſeinen Beſchlüſſen für den Bilderdienſt gänzlich verwerfend, und auch von jenen 6 früheren die vier in den 5 erſten Jahrhunderten gehaltenen höher achtet, als die beiden folgenden aus dem 6. und 7. Jahrh. (vergl. §. 12, 2).

2. Unter den beſonderen und eigentlichen Bekenntnißſchriften der griechiſchen Kirche iſt

86) Das Nicäno-Conſtantinopolitaniſche Symbol natürlich ohne das Filioque, deſſen Vorhandenſeyn in dem ſ. g. Symbolum Athanasianum denn auch deſſen eigentliche Anerkennung von griechiſcher Seite gehindert hat.

87) Als Concilium quinisextum fügt denſelben die griechiſche Kirche auch noch das Conſtantinopolitaniſche von 692 ein, welches die lateiniſche Kirche als bindend nicht anerkennt.

a. die wichtigſte die *Ὀρθόδοξος πίστις πάντων τῶν Γραϊκῶν* (oder *ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς*) — ſchlechthin *Confessio orthodoxa* — von Petrus Mogilas. Da nehmlich der Patriarch von Conſtantinopel Cyrillus Lucaris (ſ. §. 9, 2), hingerichtet 1638, eine ſo beſtimmte Hinneigung zur reformirten Kirche gezeigt hatte[88]), daß ſeitdem von vielen Seiten Klagen ertönten über die Verfälſchung der alten griechiſchen Lehre, und wiederholte Erklärungen und Synodalbeſchlüſſe zur Wahrung des Glaubens nöthig machten[89]): ſo ſchien es ein Bedürfniß zu ſeyn, den Lehrbegriff der griechiſchen Kirche durch öffentliche Anerkennung feſtzuſtellen. So entwarf denn im J. 1642 der angeſehene ruſſiſch griechiſche Metropolit von Kiew, Petrus Mogilas, in Verbindung mit einigen Biſchöfen und Gelehrten ſeiner Diöceſe, ein Glaubensbekenntniß, welches Anfangs nur den Titel „Erklärung des Glaubens der Ruſſen" führte, ſofort aber auf einer Conferenz zwiſchen ruſſiſchen und Conſtantinopolitaniſchen Geiſtlichen nach der Reviſion des Meletius Syrigus von der Kirche zu Conſtantinopel gebilligt und als orthodoxes Glaubensbekenntniß genehmigt, und ſchon 1643 von dem Conſtantinopolitaniſchen Patriarchen Parthenius, ſowie von den vier übrigen orthodoxen orientaliſchen Patriarchen, Joannicius von Alexandrien, Macarius von Antiochien, Pariſius von Jeruſalem und dem zu Moskau, unterzeichnet, und dadurch zum all-

---

88) Bei ſeinem früheren Aufenthalte in Genf hatte er ſeine Vorliebe für den Calvinismus gefaßt, ſodann ſpäter (1629) ein dem reformirten Lehrbegriffe ziemlich conformes Glaubensbekenntniß (**Confessio christianae fidei**) aufgeſetzt (ſ. über einen weſentlichen Theil des Inhalts deſſelben unten §. 64) und nach Genf geſchickt, welches zuerſt lat. 1629 oder 1630, dann griech. u. lat. zu Genf 1633. 8., hierauf öfter, gedruckt worden iſt, (griech. u. franz. auch in **I. Aymon Monumens authentiques de la relig. des Grecs. à la Haye. 1708. 4. p. 237 sqq.**), und noch unzweideutiger 1636 in einem Briefe an die Prediger und Profeſſoren zu Genf ſich ausgeſprochen.

89) Schon 1631 war von einem unirten Griechen, Matthäus Karyophilus, Biſchof von Iconium, eine Gegenſchrift gegen Cyrills Glaubensbekenntniß erſchienen; ſpäter, 1638, wurde zu Conſtantinopel eine Synode gegen denſelben gehalten (deren Beſchlüſſe der Ausgabe jenes Glaubensbekenntniſſes Genf. 1645. 8. beigefügt ſind), und eine Synode zu Jaſſy 1642 (ſ. darüber das Synodalſchreiben des Patriarchen Parthenius von Conſtantinopel, mit befindlich an dem eben angef. Orte) erneuerte dies Urtheil.

gemeinen Bekenntniſſe der orthodoxen orientaliſchen Kirche erhoben wurde. Seitdem führt es den obigen Titel, und wurde als allgemein kirchliches Bekenntniß auch ſpäterhin nochmals von einer Synode zu Jeruſalem 1672 und für die ruſſiſche Kirche inſonderheit 1721 durch Kaiſer Peter I. ſanctionirt. Es iſt in Fragen und Antworten abgefaßt, und beginnt mit der Frage, was ein rechtgläubiger und katholiſcher Chriſt beobachten müſſe, um das ewige Leben zu erben. Darauf iſt die Antwort: Glauben und gute Werke (beides aber komme auf die drei theologiſchen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe an), und nun wird in drei Abſchnitten gehandelt *περὶ πίστεως*, *περὶ ἐλπίδος* (dabei auch vom Gebet), und *περὶ τῆς εἰς Θεὸν καὶ τὸν πλησίον ἀγάπης*. — Dies Bekenntniß, Anfangs nur ruſſiſch gedruckt, erſchien zuerſt griechiſch (neugriechiſch) auf Veranſtaltung des Pfortendolmetſchers Panagiota mit lat. Ueberſetzung und Vorrede des Patr. Nectarius von Jeruſalem zu Amſterdam 1662, dann griech. und lat. durch Laur. Normann (Prof. in Upſala). Leipzig. 1695. 8., deutſch (als Liber symbol. Russor. oder der größere Katechismus der Ruſſen aus d. Slavon.) durch J. L. Friſch. Frkf. u. Lpz. 1724. 4., und griech., lat. u. deutſch (als Orthodoxa confessio ecclesiae orientalis) mit hiſtor. Einleitung durch K. Glob. Hofmann. Bresl. 1751. 8.

b. Nicht dieſelbe Bedeutung haben zwei andere Glaubensbekenntniſſe der griechiſchen Kirche, ein in der Tendenz der *ὀρθόδοξος ὁμολογία* verwandtes drei Jahrzehende jüngeres, und ein in der Tendenz ſehr divergirendes zwei Jahrhunderte älteres Bekenntniß:

α. Die auf der oben angeführten Synode zu Jeruſalem 1672, bei Gelegenheit der Vereinigung zu einer neuen Verwahrung des orthodoxen Glaubens (*ἀσπὶς ὀρθοδοξίας*) gegen den Calvinismus, von dem hieroſolymitaniſchen Patriarchen Doſitheus entworfene Confeſſion (*Confessio Dosithei*) in 18 Abſchnitten, deren manche freilich die Synode in den Verdacht des Latiniſirens gebracht haben [90]).

---

90). Die Confeſſion findet ſich mit unter den Synodalſchlüſſen, wie ſie (griech. u. lat.) Harduin Acta Concill. XI. p. 179 sqq. und (griech. u. franz.) Aymon Monumens authentiques p. 259 sqq. mittheilen.

β. Die *Confeſsio Gennadii*, d. h. das von dem Patriarchen Gennadius oder Georgius Scholarius von Conſtantinopel nach der Eroberung Conſtantinopels 1453 dem türkiſchen Sultan Muhammed II. überreichte Glaubensbekenntniß, welches dem Sultan einen Begriff von der Ueberzeugung der griechiſchen Chriſten geben ſollte, und, ohne das Unterſcheidende des griechiſchen und römiſch-katholiſchen Lehrbegriffs zu berühren, nur über die allgemeinen chriſtlichen Dogmen ſich verbreitet[91]).

3. Als wichtige griechiſche Privatbekenntniſſe ſind auszuzeichnen:

a. und vornehmlich das Glaubensbekenntniß (ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας τῆς καϑολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐν ἐπιτομῇ) des Metrophanes Kritopulus, eines Alexandriniſchen griechiſchen Geiſtlichen aus Berrhöa, ſpäter Patriarchen von Alexandrien, welchen Cyrillus Lucaris noch als Patriarch von Alexandrien nach England geſandt hatte, um ſich eine gründliche theologiſche Bildung zu erwerben, und welcher nach mehrjährigem Aufenthalte daſelbſt auch die deutſchen Univerſitäten beſuchte, und zu Helmſtädt 1625 von den dortigen Theologen um Aufſetzung ſeines Glaubensbekenntniſſes gebeten wurde. Dies Bekenntniß — 23 Capitel — neigt ſich keinesweges zu den reformirten Grundſätzen des Cyrillus hin, die Kritopulus nachher ſelbſt bekämpfte, ſondern ſtimmt mit dem Lehrbegriffe ſeiner Kirche völlig überein. Es wurde griechiſch, mit lat. Ueberſetzung von Joh. Horneſus und Vorrede von Conring, Helmst. 1661. 4. herausgegeben.

b. Die Verhandlungen des Patriarchen Jeremias von Conſtantinopel mit den Würtembergiſchen Theologen im 16. Jahrhundert, 1576 bis 1581, edirt in: *Acta et scripta theologor. Würtemb. et patriarchae Constantinop. D. Hieremiae*, quae utrique ab a. 1576 usque ad a. 1581 de Augustana Conf. inter se miserunt, graec. et lat. ab iisdem theol. edita. Witeberg. 1584. fol. Die Acta enthalten die Augsb. Conf. griechiſch, dann 3 Abhandlungen des Patriarchen Jeremias, worin er die Lehren der

---

91) Die Confessio Gennadii findet ſich griech. (und türkiſch) in Mart. Crusii (zu Tübingen) Turcograecia. Basil. 1584. fol. p. 110—119, auch in Dav. Chytraei Orat. de eccl. graec. statu. Frcf. 1583. 8. p. 173 sqq.; lat. in der Maxima biblioth. patrum XXVI. p. 558 sqq.

A. C. beurtheilend beſtreitet, nebſt den Antworten der Tübinger Theologen, endlich einige Briefe des Jeremias, Alles griechiſch und lateiniſch[92]).

c. Aus neueſter Zeit das zu rein bibliſcher Wahrheit mehr anſtrebende Glaubensbekenntniß des Moskauiſchen Metropoliten Philaret in Pinkerton Russia or miscellaneous observations on the past and present state of that country and its inhabitants. Lond. 1833. (Auszüge daraus ſ. Evang. Kirchenzeit. 1834 Nr. 77 f.).

Anmerkung. Von griechiſchen Dogmatikern iſt und bleibt für die ältere Zeit Johannes Damascenus im 8. Jahrh. (geſt. um 760) in ſeiner ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, worin er die anerkannten Reſultate der bis dahin geſchehenen Forſchungen über den Inhalt des chriſtlichen Glaubens geſammelt und ſyſtematiſch ausgeſprochen hat, ὁ πάνυ. Unter den neueren iſt der ausgezeichnetſte Theophanes Prokopowicz in ſeiner Christiana orthodoxa theologia. Regiom. 1773—75. 5 voll. 8. (Vergl. auch Hyac. Kirpinski Compend. orthod. theol. 1786. 8.). Von geringerem Gewicht ſind die populären Werke, des Theophylactus Dogmata christ. theol. orthodoxae. Mosc. 1773, und des Metropoliten Platon von Moskau (geſt. 1812) Rechtgläubige Lehre oder kurzer Auszug der chriſtl. Theologie, zunächſt für den Großfürſten Paul Petrowitſch ausgearbeitet, und ins Deutſche (Riga. 1770. 8.) und Latein. (Moskau. 1774) überſetzt (Platons Werk der bekannteſte Katechismus, der aber, nicht völlig treu griechiſch, auch ſchon hie und da zum mehr bibliſchen Lehrbegriff einlenkt).

Sonſt dienen auch noch zur Kenntniß der griechiſchen Lehren: Leo Allatius de ecclesiae occid. et orient. perpetua consensione [die freilich hier zu hoch angeſchlagen wird] libb. 3. Col. (Amst.) 1648. 4. u. ö.; — J. M. Heineccius Abbildung der alten und neueren griech. Kirche. 2 Thle. Lpz. 1711. 4.; — I. P. Kohl Ecclesia graeca lutheranizans (eine Verzeichnung der harmonirenden griech. und luth. einzelnen Dogmen). Lubec. 1723. 8.; — Alex. de Stourdza

92) Vergl. auch I. M. Geisse de destinata inter Patriarch. Ierem. et theol. Wirtemb. coniunctione. Viteb. 1705. 4., und F. C. Harboe de Aug. Conf. ad Graecos delata. Lips. 1739. 4.

Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'église orthodoxe. Stuttg. 1816. 8.; — Augusti 2 Progrr. de nonnullis ecclesiae graecae, quae nuper iactatae sunt, virtutibus. Bonn. 1821. 4.; — H. J. Schmitt Die morgenländ. griech=ruſſ. Kirche, oder Darſtell. ihres Urſprungs, ihrer Lehre, Gebräuche ꝛc. Mainz 1826. 8. [im Urtheil über die griech. u. röm. Harmonie ähnlich wie Leo Allatius]; — G. P. C. Kaiser Progr. de ethice eccl. gr. symbolica ad symbolicam rom. eccl. ethicen comparata. Erl. 1833. 4.

Dritter Abſchnitt.

Reformirte Kirche und kleinere Kirchenpartheien und Secten.

I. Reformirte Kirche.

Sammlungen reformirter Symbole: Corpus et syntagma confessionum fidei, quae in diversis regnis et nationibus ecclesiar. nomine fuerunt authentice editae cet. Aurel. Allobrog. (Genev.) 1612. 2 Voll. 4., ed. nov. auct. 1654. 4.[93]) — I. C. A. Augusti Corpus libror. symbolicor., qui in ecclesia reformatorum auctoritatem publicam obtinuerunt. Elberf. 1828. 8. (3½ ℛ). — Confessions de foi des églises réformées de France et de Suisse. Montpel. 1826. 8.[94]) — J. J. Meß Sammlung [einiger] ſymbol. BB. der ref. Kirche. Neuwied. 1828. 30. 2 Thle. 8. — Die ſymbol. BB. der ev. ref. K., a. d. Lat. vollſt. überſetzt ꝛc. Neuſtadt a. d. D. 1830. 2 Thle. 8.

§. 19.

Die reformirte Kirche, abgeſehen vom Glauben und materiellen Lehrinhalte, unterſcheidet ſich ſchon dadurch weſentlich von der lutheriſchen, daß die der letzteren eigenthümliche con=

93) Das Werk (es ſoll von Casp. Laurentius veranſtaltet worden ſeyn) enthält auch einige lutheriſche Confeſſionen, und in der 2. Ausg. auch des Cyrillus Lucaris Confessio lateiniſch.

94) Enthält die Conf. Gall., Helv. II. und die 39 Artikel.

feſſionelle Einheit ihr fehlt, indem jede einzelne reformirte Landeskirche nicht nur durch vielfache Verſchiedenheit innerer und äußerer Eigenthümlichkeit, (eine ungleich größere, als innerhalb der lutheriſchen Kirche), ſondern auch je durch ein eigenthümliches Bekenntniß von der anderen geſondert, und alle nur durch den gemeinſamen, gröberen oder feineren, negativen Gegenſatz gegen die volle lutheriſche Wahrheit verbunden erſcheinen. Nicht eine einzige ſymboliſche Schrift (wie die drei ökumeniſchen Symbole und die unveränderte Augsb. Confeſſion doch zum wenigſten alle Lutheraner) erkennen alle reformirte Kirchen gemeinſam an[95]). Weil ſie nur im Geiſte Chriſti — was ſie ſo nennen —, nicht zugleich wahrhaft im Leibe Chriſti, ihre Einheit haben wollen, ſo giebt es ungefähr ſo viele beſondere reformirte Confeſſionen, als es Staaten giebt, in denen die reformirte Kirche ſich feſtgeſetzt hat, (vergl. §. 11, 1. Anm. 30), und nur wenige von dieſen haben auch außerhalb ihrer urſprünglichen Landesgrenzen, keine aber eben allenthalben unter den Reformirten, ſymboliſches Anſehen erlangt. Die Menge der reformirten Bekenntnißſchriften iſt daher faſt unzählig[96]), um ſo mehr, da den einzelnen zuſammen gefaßt die bei den luth. Symbolen wahrgenommene Zuſammenſchließung Aller zu einem vollendeten Ganzen ſo gänz-

---

95) Auch in die ziemlich einmüthige, wenn gleich zum Theil nur mehr ſtillſchweigende (in den engl. 39 Artt. Art. 8. aber und auch noch anderwärts [u. A. in der neuen Preuß. „ev. Kirchenagende“] allerdings ausdrückliche) Anerkennung der 3 ökumen. Symbole von Seiten des überwiegenden Haupttheils der reformirten Kirche willigen einzelne reformirte Kirchenpartheien nicht. Hat doch aber auch ſelbſt ein Calvin ſammt der Genfer Kirche, im Anfange ſeines Wirkens zu Genf, (im Gegenſatz gegen Caroli, der die Genfer des Arianismus beſchuldigte und Unterzeichnung des Athanaſianiſchen Symboli forderte, aber ſeines Amtes entſetzt und verbannt wurde), die bindende Auctorität der ökumeniſchen Symbole verworfen, ja — vergl. de vera ecclesiae reformatione p. 480 — über das Symb. Nicaenum („patres Nicaeni fanatici — symb. Nicaenum battologias arguit — carmen cantillando magis aptum, quam confessionis formula“) ſogar ſchmähend geurtheilt!

96) Der Ausdruck enthält eine buchſtäbliche Wahrheit. Dem Verfaſſer iſt nicht Eine Sammlung oder Ein Verzeichniß von reformirten Symbolen bekannt, worin nicht manche fehlten, und er ſelbſt macht auch nicht Anſpruch auf den Ruhm der Vollſtändigkeit.

lich abgeht, und wie bei dieſer Sachlage äußerlich der Charakter der meiſten aus dieſer Unzahl als eben bloß provinziell geltender Symbole der ſymboliſchen Lehrentwickelung ein Hinderniß entgegenſtellt, ſo hindert nicht minder innerlich der bei den meiſten der reformirten Symbole auffallende Mangel an Präciſion, wie er vor allem bei dem größten Theile der reformirten und lutheriſchen Unterſcheidungslehren in ihnen ſtörend hervortritt. Dazu kommt nun auch noch dies, daß ſelbſt in Beziehung auf den darin herrſchenden Geiſt alle reformirten Bekenntniſſe in zwei Claſſen zerfallen. Einestheils ſind es nehmlich ſolche, welche vor Calvins Auftreten oder doch Einfluſſe überwiegend in der Denkweiſe Zwingli's abgefaßt ſind, — dies faſt nur ſchweizeriſche —; anderentheils ſolche — dies theils ſchweizeriſche, theils, und noch mehr, außerſchweizeriſche —, auf welche der Geiſt Calvins einen größeren oder geringeren Einfluß gehabt hat.

§. 20.

Vorcalvinianiſche Bekenntnißſchriften der reformirten Kirche, — meiſt ſchweizeriſche.

Zu den Bekenntnißſchriften der reformirten Kirche vor dem Auftreten und ohne den Einfluß Calvins gehört:

1. Das älteſte Bekenntniß der reformirten Kirche, die ſ. g. *Confeſſio Tetrapolitana* (auch Argentinensis oder Suevica), d. i. das Bekenntniß der vier oberdeutſchen Reichsſtädte Straßburg, Coſtnitz, Memmingen und Lindau, welche zur Zeit ſich in der Lehre vom Abendmahle und manchem Anderen auf Zwingli's Seite neigten, und darum im Laufe des Augsburgiſchen Reichstages 1530 ein beſonderes Bekenntniß dem Kaiſer Carl V. überreichten, weil die evangeliſchen Stände ſie bei ihrem abweichenden Glauben zu ihrer Augsb. Conf. nicht zulaſſen konnten. Dieſe Confeſſion, die der Kaiſer nicht vorleſen, einige Zeit nachher jedoch widerlegen ließ[97]), war von Mart. Bucer zu Straßburg deutſch und lateiniſch abgefaßt worden, und erſchien

97) Dieſe Confutatio iſt zuerſt gedruckt in Müllers Ausgabe der Confutatio Aug. Conf. Lips. 1808. 8.

ſo 1531 in Straßburg in 4. gedruckt [98]). Sie beſteht in 22 [99]) Artikeln, die in den meiſten Sätzen mit der Augsb. Conf. übereinſtimmen. Doch war darin über die Erbſünde und manches Andere Zwingliſch gelehrt; über das Abendmahl aber hatte man ſich, weſentlich allerdings ebenfalls Zwingliſch, im 17. Artikel mit großer Vorſicht ſo ausgedrückt, daß darin ſei „wahrer Leib und Blut Chriſti als Seeleneſſen.“ Aus politiſchen Gründen unterzeichneten übrigens jene vier Städte (deren Sinnesänderung nach mancherlei Schwankungen jedoch ſpäter auch aufrichtiger ward) ſchon 1532 die Augsb. Conf., und ſo bekannte ſich denn zur Conf. Tetrapol. Niemand förmlich mehr, wiewohl die ſchweizeriſchen Reformirten ſie immer hochgehalten haben.

Ueber dieſe Confeſſion ſ. G. Wernsdorf Historia Conf. Tetrap. Viteb. 1721. 4., u. I. H. Fels de varia Conf. Tetr. fortuna. Gott. 1755. 4.

2. Dem Alter, nicht aber dem Anſehen nach, ſchließt ſich eng an die Conf. Tetrap. an *Ulrici Zwinglii ad Carolum Imperatorem fidei ratio.* Auch Zwingli nehmlich hatte ſich gedrungen gefühlt, 1530 (unter dem 30. Juli) ein beſonderes Glaubensbekenntniß in 12 Artikeln, ganz ſeinen Anſichten gemäß [100]), an Carl V. nach Augsburg zu überſenden, welches noch 1530 zu Zürich in 4. im Druck erſchienen iſt (lateiniſch auch in Zwinglii Opp., ältere Ausg. Vol. II. p. 538 sqq., deutſch Zürich 1536. 8.), ohne daß es eigentliche ſymboliſche Kraft bei den Schweizern erlangt hätte [101]). (Etwas mehr Anſehen erlangte Zwingli's dem Inhalte nach ſehr analoge Christianae fidei brevis et clara expositio vom J. 1531 in 11 Abſchnitten [102]).)

---

98) Später wieder (deutſch) zu Neuſtadt a. d. Hardt 1580 und Zweibrücken 1604. 4.; lateiniſch befindet ſie ſich auch im Corp. et Syntagma I. p. 173 sqq.

99) Nach anderer Zählung 23.

100) Im Politiſchen bekennt er hier ganz modern-liberale Grundſätze.

101) Die Gleichſtellung mit der Augsb. Conf. in D. a Cölln Confessionum Melanth. et Zwinglii Augustanar. capita graviora inter se conferuntur. Vratisl. 1830. 4. iſt in jeder Beziehung ſehr unhiſtoriſch.

102) Im Druck erſchienen lat., mit einer deutſchen Ueberſetzung von Leo Judä, 1535, auch in Zwingl. Opp. II, 550 sqq.

3. Die *Confeſſio Baſileenſis et Mülhusana*. Unter den Cantonen der Schweiz ſelbſt hatte, außer in Zürich, beſonders zu Baſel und in der benachbarten Stadt Mühlhauſen, einer Bundesgenoſſin der Cantone, die Zwingliſche Lehre frühzeitig Eingang gefunden. Schon 1524 war die Reform nach weſentlich Zwingliſchen Grundſätzen zu Baſel weit vorgerückt; Mühlhauſen nahm dieſelbe ſchon jetzt vollſtändig an, und 1529 drang ſie auch in Baſel durch. 1532 ward hierauf, nach einem Entwurf des Oekolampadius, von den Geiſtlichen zu Baſel, beſonders Oswald Myconius, in 12 Artikeln eine Confessio aufgeſetzt, welche die Stadt Baſel und bald auch Mühlhauſen annahm. Dieſe Confessio Basileensis et Mülhusana ward 1534 publicirt[103]), und 1561 revidirt, gelangte aber nicht zu allgemeinerer Auctorität.

4. Weit wichtiger, als alle bisher genannten reformirten Bekenntniſſe, iſt die ſ. g. *Confeſſio helvetica prior*, die erſte helvetiſche Confeſſion. Im J. 1535 verſammelten ſich die angeſehenſten reformirten Theologen der Schweiz in Aarau, um über eine Vereinigung mit den Evangeliſchen in Deutſchland zu berathſchlagen. Man erkannte hiezu die Darlegung eines gemeinſamen Glaubens als nöthig, und zu dieſem Zwecke vereinigten ſich nun 1536 in Baſel Abgeordnete von Zürich, Bern, Baſel, Schafhauſen, St. Gallen, Mühlhauſen und Biel. Dieſe ertheilten den drei Theologen Heinr. Bullinger zu Zürich und Osw. Myconius und Simon Grynäus zu Baſel den Auftrag, ein Bekenntniß aufzuſetzen, an welchem Geſchäfte auch in der Folge Leo Judä von Zürich und Casp. Großmann von Bern Theil nahmen. Dies Bekenntniß (27 Artikel), welches ſeinem ireniſchen Zwecke nach die eigenthümlich Zwingliſche Lehre vom Abendmahle ſehr vorſichtig und verſteckt vorträgt, wurde im Mai 1536 von jenen ſieben genannten Cantonen und Städten, und überhaupt von allen reformirten Cantonen der Schweiz, angenommen, und auch 1537 den Würtembergiſchen und den zu Schmalkalden verſam-

103) Unter dem Titel: Bekanthnus unſers heylig chriſtl. Glaubens, wie es die Kylch zu Baſel haldt. Baſel 1534. Fol. (Mühlhauſ. 1537.). Einen Wiederabdruck dieſes Originaltextes hat K. R. Hagenbach gegeben in ſ. Krit. Geſchichte der erſt. Baſel. Confeſſion. Baſel 1827. 8. (S. 27 ff.). — Lateiniſch ſ. die Conf. im **Corp. et Synt. I**, 72 sqq.

melten lutheriſchen Theologen zugeſchickt. Es war urſprünglich lateiniſch, ward aber ſogleich von Leo Judä ins Deutſche überſetzt, und erſchien lat. und deutſch im Druck ſchon 1536, dann 1587[104]).

5. Endlich iſt hier auch noch zu erwähnen, als noch die nackte Zwingliſche Abendmahlslehre enthaltend, wiewohl das Bekenntniß ſonſt nicht eben zu beſonderem Anſehen gelangte[105]), die „Wahrhafte Bekenntniß der Diener der Kirche zu Zürch, was ſie aus Gottes Wort mit der heil. chriſtl. Kirche glauben und lehren, inſonderlich von dem Nachtmahl unſers Herrn ꝛc.“ (12 Abſchnitte), welche zu Zürich 1545 erſchienen iſt.

§. 21.

Calviniſch[106]) influirte Bekenntnißſchriften der reformirten Kirche, — zunächſt ſchweizeriſche.

Nach dem Auftreten Calvins und unter ſtärkerem oder ſchwächerem Einfluſſe ſeines Geiſtes erſchienen in der Schweiz folgende Bekenntniſſe:

1. Der *Consensus Tigurinus* oder Consensio mutua in re sacramentaria Ministrorum Tigur. ecclesiae et I. Calvini. Calvin hatte nicht ſo bald in Genf feſten Fuß gefaßt, als er ſich auch bemühte, ſeinen Grundſätzen, wie ſie dogmatiſch in ihrem ganzen Umfange hauptſächlich in ſeiner Institutio (ſ. die Anmerk. zu Ende des §.) enthalten ſind, und zwar zunächſt ſeiner Lehre vom Abendmahle, kirchliche Geltung zu verſchaffen. Er hatte bei Auffaſſung und Darſtellung dieſer Lehre die Ausdrücke ſo weiſe gewählt, daß er Anfangs Vielen lutheriſch zu lehren ſchien, und dabei nachher doch ſelbſt der Wahrheit gemäß den Zürichern erklären und erhärten konnte, daß ſeine Lehre von der Zwingliſchen nicht weſentlich verſchieden ſei, und er wünſchte, um eine Vereinigung der Lutheriſchen mit den Reformirten zu Gunſten ſeines und des reformirten Spiritualismus zu begründen, oder um wenigſtens ſeine Anſichten und Grundſätze weiter zu verbreiten,

---

104) Es ſteht auch im 1. Theil des Corp. et Syntagma.

105) Schon 1549 folgte ja der Consensus Tigurinus nach (§. 21).

106) Calvinitus.

eine Uebereinkunft mit den übrigen ſchweizeriſchen Theologen zu treffen. Er unterredete und verſtändigte ſich namentlich mit den Zürichern, die er im Grunde allein zu gewinnen brauchte, und hieraus entſtand denn 1549 der von Calvin entworfene und von den Zürichern approbirte Consensus Tigurinus [107]) in 26 Artikeln, die bloß das Abendmahl betreffen, und das eigentliche Verhältniß der Calviniſchen und Zwingliſchen Abendmahlslehre conſtatiren.

2. Der *Consensus pastorum ecclesiae Genevensis* de aeterna Dei praedestinatione, (eigentlich De aeterna Dei praedestinatione, qua in salutem alios ex hominibus elegit, alios suo exitio reliquit, it. de providentia, qua res humanas gubernat, consensus pastorum Genevensis ecclesiae a I. Calvino expositus), oder ſchlechthin *Consensus Genevensis*. Wie es dem Calvin mit ſeiner Abendmahlslehre gelungen war, ſie in der übrigen reformirten Schweiz geltend zu machen, ähnlich gelang es ihm auch wenige Jahre nachher mit ſeiner Prädeſtinationslehre, und um ſo eher, da ja auch Zwingli dieſe Lehre behauptet, nur nicht ſo ſtreng ſyſtematiſch und ſtarr conſequent durchgebildet und zum Mittelpunkte des Syſtems gemacht hatte, wie Calvin. Letzterer verfaßte 1551 über die Lehre von der Prädeſtination jenen Consensus [108]), welchen darauf zuerſt die Genfer Theologen, und 1554, nach einer Zuſammenkunft in Zürich, auch die Geſammtheit der übrigen reformirten ſchweizeriſchen Theologen annahmen [109]).

3. Die *Confessio helvetica posterior*, die zweite helvetiſche Confeſſion. Um den mannichfachen Vorwürfen der lutheriſchen Theologen in Deutſchland zu begegnen, hielten es die angeſehenſten ſchweizeriſchen Theologen in den 60er Jahren des 16. Jahrh. für zweckmäßig, mit einem neuen Glaubensbekennt-

---

107) Abgedruckt in Calvini Opp. T. VIII. p. 648 sqq. und in ſeinen Tractatus theologici (Genev. 1611. Amst. 1667. f.), einzeln 1554 bei Rob. Stephanus.

108) Im Druck erſchienen Genev. 1552. 8. (franzöſ. in demſelben Jahre in 12.); auch in Calv. Opp. VII, 688 sqq. und in den Tractat. theol.

109) Eine noch zurückbleibende Nicht-Einſtimmigkeit Einzelner (namentlich Heinr. Bullingers zu Zürich, geſt. 1575) verlautete inskünftige wenigſtens nicht mehr öffentlich.

niſſe hervorzutreten. Deshalb wurden Unterhandlungen eingeleitet zwiſchen den Zürichern, Bernern und Genfern. Im J. 1564 hatte Heinr. Bullinger zu Zürich ein Glaubensbekenntniß für den Churfürſten Friedrich III. von der Pfalz nach deſſen Wunſche aufgeſetzt. Dies ward nach Bern und Genf geſchickt, und da es im Weſentlichen Beifall fand, wurde auch mit Schafhauſen, Baſel und Mühlhauſen deshalb unterhandelt. Endlich traten dieſer Confeſſion, die in der Lehre vom Abendmahle und von der Perſon Chriſti ſtreng die Calviniſche Lehre im Gegenſatz gegen die Lutheriſche ausſpricht, und — wahrſcheinlich durch die erfolgten Cenſuren noch etwas modificirt — ſelbſt auch die Calviniſche Prädeſtination behauptet, alle ſchweizeriſchen Reformirten, mit Ausnahme der Baſeler, die ſich mit dem früheren Bekenntniſſe begnügen wollten, bei, und bald auch — von den Pfälzern zu ſchweigen — die reformirte Kirche in Polen, Ungarn, Schottland und Frankreich, ſo daß dies ein Hauptbekenntniß der reformirten Kirche iſt. Es erſchien (in 30 Capiteln) zuerſt im lat. Original (und auch in einer von Bullinger herrührenden deutſchen Ueberſetzung) Zürich 1566 [110]), dann öfter [111]).

In ſehr nahem, in die Augen ſpringenden Zuſammenhange mit dieſer zweiten helvet. Confeſſion ſteht

a. die Confessio fidei Friderici III. elector. Palat., auf Befehl des Herzogs Johann Caſimir 1577 herausgegeben, und lat. in das Corpus et Syntagma P. II. p. 139 sqq. unter dem Titel Confessio Palatina aufgenommen; und

b. die Repetitio brevis, simplex et perspicua orthodoxae Confessionis, quam amplectuntur, ecclesiae principatus Anhalt., nach der Vorrede ſchon auf dem theologiſchen Convente zu Caſſel im März 1579 aufgeſetzt.

---

110) In demſelben Jahre auch ſchon zu Genf franzöſiſch (durch Th. Beza). [Neuerlich, 1819, iſt es wieder ebenda franz. edirt worden, durch Cellerier.]

111) Z. B. Zürich 1651, Bern 1722. 4.; auch im Corp. et Syntagm. P. I.; zuletzt herausgegeben v. I. P. Kindler c. praef. G. B. Winer. Solisb. 1825. 8; — gewöhnlich unter dem Titel: Confessio et expositio simplex orthodoxae fidei et dogmatum cathol. sincerae rel. chr. cet.

4. Die zweite Baſeler Confeſſion. Gegen die zweite helvetiſche Confeſſion hatte ſich Baſel geſträubt. Acht Decennien ſpäter aber, 1647, wußte der einflußreiche Joh. Buxtorf (der Jüngere [112])) daſelbſt ſeine theologiſchen Collegen Zwinger und Beck zur Aufſtellung eines neuen kurzen, gedrängten Glaubensbekenntniſſes in 11 Artikeln zu bewegen, worin nächſt den reformirten Glaubenslehren zugleich auch nach Buxtorfs Lieblingsidee, im Gegenſatz gegen die Anſichten des Ludw. Cappellus zu Saumür, in merkwürdiger charakteriſtiſcher Uebertreibung [113]) die Göttlichkeit und Inſpiration des hebräiſchen Punktationsſyſtems ausgeſprochen ward.

5. Die *Formula Consensus* helvetici, vollſtändig Formula consensus ecclesiarum helveticar. reform. circa doctrinam de gratia universali et connexa aliaque nonnulla capita. Dieſe neue Glaubensformel in 26 Artikeln ward im Gegenſatz gegen mancherlei Abweichungen von den Dordrechter Synodalbeſchlüſſen, überhaupt gegen alle den ſtrengen Calvinismus mildernde Theorieen, wie ſie im 17. Jahrhundert durch Moſes Amyrault, Joſua de la Place u. A. ausgeſprochen worden waren [114]), 1674 durch Joh. Heinr. Heidegger, Profeſſor zu Zürich, im allgemeinen Einverſtändniſſe mit Franz Turretin zu Genf und Luc Gereler zu Baſel und der leicht für ſeine An- und Abſicht gewonnenen weltlichen Obrigkeit, entworfen, und erſchien 1675 deutſch und lateiniſch zu Zürich. Sie wurde von Zürich, Bern, Baſel, Schafhauſen, Glarus, Appenzell, St. Gallen, Mühlhauſen, Biel, Neufchatel, nach zweijährigen Bedenklichkeiten auch von Genf und mit gewiſſen Einſchränkungen von Lauſanne, förm-

---

112) Geſt. 1664; der gleichgeſinnte Vater Joh. B. war 1629 geſtorben.

113) Es iſt auch ſonſt, hinſichtlich des Dogma's, für die reformirte Kirche [einerſeits, wie für die katholiſche andererſeits] charakteriſtiſch, daß ſie durch Uebertreibung deſſen, was ſie hat, ihren Mangel in dem, was ſie nicht hat, zu erſetzen ſucht. So den Mangel in der Lehre von den Sacramenten durch Uebertreibung in der Lehre von der Gnade; und ſo nun auch den Mangel an unbedingtem Glauben ans Neue Teſt. durch Ueberbietung (wie ſie einigermaßen analog auch aus den Coccejaniſchen theologiſchen Beſtrebungen hervorzeuchtet) des Glaubens an das Alte.

114) Der Consensus wiederholt auch das Anathema über die grammatiſche Ketzerei des Cappellus (ſ. Nr. 4.).

lich als verbindliches Symbol gebilligt. Bald aber entſtanden darüber in den ſchweizeriſchen Kirchen mannichfache Unruhen und Streitigkeiten, die durch das Mißvergnügen auswärtiger reformirten Mächte an der Formel, vorzüglich — in unioniſtiſchem Intereſſe — Churbrandenburgs, noch mehr genährt wurden, in deren Folge in den erſten Decennien des 18. Jahrh. (vorzugsweiſe ſchnell in Genf, langſam in Bern) der Conſenſus nach und nach, beſonders ſeit 1722, ſein ſymboliſches Anſehen wieder verlor.

Vergl. über die Form. Cons. (I. Iac. Hottinger) Succincta ac genuina formulae consensus helv. historia, in der Biblioth. Brem. VII. p. 669 sqq. (beſonders abgedruckt Zürich 1723) u. Cph. Mtth. Pfaff Schediasma de form. consens. helv. Tubing. 1723. 4., wo auch die Formel ſelbſt abgedruckt iſt [115]).

Anmerkung. Die in der reformirten Schweiz gebrauchten Katechismen —, auf welche auch Calvins Geiſt wenigſtens Einfluß geäußert hat, — ſind:

a. Der *Catechismus ecclesiae Genevensis* von Calvin ſelbſt, urſprünglich franzöſiſch 1541, dann lateiniſch 1545. Er enthält 4 Hauptſtücke (vom Glauben, Geſetz Gottes, Gebet und Sacramenten), nach (55) Sonntagen abgetheilt, und wurde auch und vorzüglich in Frankreich angenommen [116]).

b. Der *Catechismus Tigurinus*, zuſammengeſetzt aus den Katechismen des Leo Judä [117]) und Heinr. Bullinger (1559), und 1609 in ſeine jetzige Form gebracht. Er beſteht aus 4 Theilen, in 110 Fragen und ebenfalls nach Sonntagen (48).

---

115) Sie iſt außerdem öfter, auch als Beigabe zur zweiten helvet. Confeſſion, edirt worden.

116) Deutſch iſt er erſchienen Heidelb. 1563. 8.; lat. ſteht er auch in Calv. Tractat. theol.

117) Leo Judä hatte auf Veranlaſſung Zürchiſcher Synoden 1534 einen größeren und 1541 einen kleineren Katechismus herausgegeben, welcher letztere bis 1609 kirchliches Lehrbuch in Zürich war. Erſterer, ausgezeichnet durch ein ſtarkes Hervortreten der nackten Zwingliſchen Abendmahlslehre (die Sacramente überhaupt heißen darin „Pflichtzeichen"), iſt neu edirt worden von J. C. Grob. Winterth. 1836. 12.

Von dogmatiſchen Schriften reformirter ſchweizeriſcher Theologen (und der reformirten Kirche überhaupt) hat keine ein nur irgend gleiches Anſehen erlangt mit Calvins Institutio christianae religionis, zuerſt 1535, am vollendetſten aber erſt 1559 (in Calv. Opp. T. IX.).

§. 22.

Calviniſch influirte Bekenntnißſchriften der reformirten Kirche, — außerſchweizeriſche.

Die unter Calvins Einfluſſe entſtandenen außerſchweizeriſchen Bekenntniſſe der reformirten Kirche ſind theils ſolche, welche nur in einzelnen reformirten Landeskirchen gelten, theils ſolche, die eine allgemeinere Gültigkeit erlangt haben.

1. Zu den letzteren gehören:

a. Der Heidelberger Katechismus, Catechismus Palatinus. Er hat den doppelten Charakter eines chriſtlichen Lehrbuchs und einer Bekenntnißſchrift, und iſt neben der zweiten helvetiſchen Confeſſion das allgemeinſte Symbol der reformirten Kirche und überhaupt das bei anderen Confeſſionen geachtetſte. Schon in der Mitte des 16. Jahrhunderts unter den Churfürſten Friedrich II. dem Weiſen (1544—1556) und Otto Heinrich dem Großmüthigen (1556—1559) hatte ſich die Pfalz zur lutheriſchen Kirche bekannt. Churf. Friedrich III. aber, ſeit 1559, führte ſeit 1560 in Lehre und Cultus ganz die ſchweizeriſche Reform im Lande ein, und ungeachtet der Umkehr ſeines Nachfolgers Ludwig's VI, 1576, — des Zeitgenoſſen und Beförderers der Concordienformel —, zur lutheriſchen Kirche, nach deren Grundſätzen er dann auch das Kirchenweſen von neuem ordnete, wurde doch durch die gewaltſamſten Maaßregeln ſeines Nachfolgers (des Adminiſtrators Joh. Caſimir) die reformirte Kirche im Lande glänzend wieder aufgebauet, und blieb, durch fortgeſetzte Gewaltthat gehalten, auch in der Folge daſelbſt die herrſchende. Um nun im Sinne der reformirten Kirche der Kirche der Pfalz eine beſtimmte Organiſation zu geben, hatte ſchon Friedrich III. den beiden Heidelberger Theologen Zach. Urſinus (aus Breslau, einem Schüler Melanchthons, geſt. 1583) und Caſp. Olevianus (geſt. 1587) den Auftrag ertheilt, einen neuen Katechismus zu verfaſſen. Beide, vornehmlich aber Urſinus, hatten Antheil an den Materialien des Buchs, und Urſinus beſorgte auch die

Redaction. Der mit vieler Lehrweisheit, Wärme und Geſchicklichkeit abgefaßte Katechismus enthält beim Abendmahle die Calviniſche, ja zum Theil ſelbſt Zwingliſche Lehre in den entſchiedenſten Ausdrücken, ſpricht aber das Calviniſche Prädeſtinationsdogma nicht deutlich aus und die reformirte Lehre von der Perſon Chriſti verſteckt. Er wurde 1562 den Superintendenten und Predigern zur Annahme vorgelegt[118]), und ſodann 1563 im Namen des Churfürſten herausgegeben[119]), und ohne weiteren Widerſpruch in den Kirchen und Schulen des Landes eingeführt, ſpäter auch von der Dordrechter Synode beſtätigt[120]). Er beſteht aus den drei Hauptſtücken vom Elend der Menſchen, von der Erlöſung, und von der Dankbarkeit für dieſelbe, und überhaupt aus 129 Fragen[121]), auf 52 Sonntage vertheilt. Er war urſprünglich deutſch geſchrieben, wurde aber ſogleich (ſo daß er noch 1563 auch lateiniſch erſchien) von Joſua Lagus und Lamb. Ludolph Pithopöus ins Lateiniſche, ſpäter auch in viele andere Sprachen, ſelbſt ins Spaniſche (1628)[122]), ins Griechiſche und ins Hebräiſche, überſetzt. Weil über die Fragen des Katechismus im Nachmittagsgottesdienſte gepredigt werden ſollte, ſo erſchien auch eine Menge von Erläuterungsſchriften über ihn.

Vergl. J. Eph. Köcher Katechet. Hiſtorie der ref. Kirche. Jen. 1756. 8. — H. Sim. van Alpen Geſchichte u. Literat. des Heidelb. Kat. Frkf. a. M. 1810. 8. — Auguſti Einleit. in die beiden Hauptkatechismen (ſ. oben S. 83).

---

118) Die die Annahme verweigerten, wurden 1564, nach dem Maulbronniſchen Religionsgeſpräche, fortgeſchickt.

119) Chriſtlicher Underricht, wie der in Kirchen und Schulen der churf. Pfalz getrieben wirdt. Heidelb. 1563. 8. (Seitdem iſt der Katech. deutſch ſehr oft wieder aufgelegt worden; in neuerer Zeit z. B. Halle 1788, Sulzbach 1826, Neuwied 1832.)

120) Sess. 148: „Declaratum fuit consentientibus omnium tam exterorum quam belgic. theologorum suffragiis, doctrinam in catechesi Palat. comprehensam verbo Dei in omnibus esse consentientem, neque ea quidquam contineri, quod ut minus eidem consentaneum mutari aut corrigi debere videretur“ cet.

121) Die 80. aber (von dem Unterſchiede des Abendmahls und der päpſtiſchen Meſſe) wurde aus Menſchengefälligkeit in mancher Ausgabe weggelaſſen.

122) S. Oelrichs Nachr. v. e. ſelt. Ausg. des Heidelb. Kat. Berl. 1793. 8.

b. Die Beſchlüſſe der Dordrechter Synode. Die Synode, beſucht auch von ausländiſchen (zum Theil ſehr gemäßigten) reformirten Theologen aus faſt allen Ländern[123]), aber bei entſchiedenem Uebergewicht ſtrenger holländiſcher Calviniſten[124]), ward vom 13. November 1618 bis zum 9. Mai 1619 zum Gericht über die Remonſtranten[125]) gehalten, und ſtellte in ihren 154 Seſſionen 93 Canones auf, welche die 5 urſprünglichen Artikel der Arminianer beſtritten, und das Weſentliche der Calviniſchen Prädeſtinationslehre[126]) in ſeiner Strenge als orthodoxen Glauben entwickelten. Die reformirte Kirche in den Niederlanden, in Frankreich, der Pfalz, dem größten Theile der Schweiz, und die Puritaner in Großbritannien erkannten die Beſchlüſſe als gültig an; die engliſch biſchöfliche Kirche aber ſagte ſich factiſch von ihnen los, ja verwarf ſie ſelbſt ausdrücklich[127]), und andere reformirte Kirchen, wie unter den deutſchen die brandenburgiſche, heſſiſche und — vorzüglich entſchieden — die bremiſche, billigten ſie wenigſtens nicht.

Die Beſchlüſſe ſind lateiniſch gedruckt erſchienen in Acta synodi nationalis in nomine I. Chr. auctoritate ordinum general. foederati Belgii provinciarum Dordrechti habitae. Dordr. 1620; Lugd. Bat. 1620. fol.; am vollſtändigſten Hanov. 1620. 4., u. ö.

---

123) Alle auswärtige reformirte Kirchen, mit Ausnahme der Anhaltiſchen, deren Geiſtliche man für arminianiſch geſinnt hielt, waren zur Synode eingeladen worden, und 28 ausländiſche reformirte Theologen (aus England, Schottland, der Pfalz, Heſſen, der Schweiz, Naſſau, Oſtfriesland und Bremen) fanden ſich auch ein. (Brandenburgiſche mochten aus Abneigung gegen die Calviniſche Prädeſtinationslehre nicht kommen, franzöſiſche durften vor ihrem Könige nicht.)

124) Holländer waren 61 zugegen, 5 Profeſſoren, 36 Prediger, 20 Gemeinälteſte.

125) 13 abgeordnete remonſtrantiſche Geiſtliche, Epiſcopius an der Spitze, waren erſchienen.

126) Doch, bei der Gegenwart einer bedeutenden Anzahl von Infralapſariern, ohne deutliches Ausſprechen der Lehre der Supralapſarier.

127) In einem königlichen Befehle von 1620, der die Predigt der Prädeſtinationslehre verbot.

2. Von den nachcalviniſchen außerſchweizeriſchen Bekenntniſſen der reformirten Kirche, die nur je in einer einzelnen Landeskirche gelten, haben — nach der Zeitfolge des Hervortretens — folgende[128]) größere oder geringere Bedeutung[129]):

a. Die *Confessio Hungarica* oder Czengerina, für die Reformirten in Ungarn, in 11 Artikeln. Sie wurde von einer Synode der ungariſchen Reformirten ſchon 1557 oder 1558 entworfen, und trägt, in der Lehre vom Abendmahle entſchieden Calviniſch, einen heftig polemiſchen Charakter. Die erſte gedruckte Ausgabe erſchien erſt zu Debrezin 1570[130]).

b. Die *Confessio Gallicana* (Confession des églises réformées de France). Unter den harten, blutigen Verfolgungen zur Zeit König Heinrich's II., des Sohnes Franz des I., hatten die Reformirten in Frankreich ſich behauptet; ja ſie wagten es ſogar, im Todesjahre jenes Königs, 1559, zu Paris eine Synode zu halten (von dem Pariſer reformirten Prediger Antoine de Chantieu auftragsweiſe zuſammenberufen). Hier ſetzten ſie ein Glaubensbekenntniß auf, eben die Confessio Gallicana, durchaus Calviniſtiſchen Inhalts[131]), um es dem nunmehrigen Könige Franz II. zu übergeben (1560). Dieſelbe Confeſſion ward 1561 (durch Theodor Beza) nochmals dem König Carl IX. überreicht, ſeitdem öfter gedruckt[132]), und 1571 auf einer Synode zu Rochelle beſtätigt und unterſchrieben. Auch die franzöſiſchen (walloniſchen) Gemeinden in den Niederlanden erkennen dies Symbol an.

---

128) Zu denſelben kann in gewiſſer Beziehung auch die veränderte Augsburgiſche Confeſſion gezählt werden als für die deutſche reformirte Kirche (ſ. oben §. 13, 1.). — Auch die *Confessio* Tetrapolitana (§. 20, 1.) würde hieher gehören, wäre ſie nicht antecalvinianiſch.

129) Die größte b, d und beſonders e, die geringſte a und f.

130) Sie findet ſich im Corp. et Syntagma I, 148 sqq.

131) So ſehr, daß man ſelbſt an Calvin als Verfaſſer denken könnte (vergl. Anm. 132).

132) Sie findet ſich franzöſiſch in Theod. Beza Histoire ecclés. des églises réform. au royaume de France T. II. p. 173 sqq.; in lateiniſcher Ueberſetzung (von 1566) in (Ioh. Serrani) Commentarr. de statu rel. et reip. in regno Galliae (1571) T. I. p. 73 sqq., auch im Corp. et Synt. I. p. 77 sqq. — Eine Urſchrift des franz. Textes liegt in dem Stadtarchiv zu Genf.

Nicht eine bloße Ueberſetzung der Conf. Gallicana, ſondern vielmehr ein davon verſchiedenes Werk iſt ein Bekenntniß, welches, in der Lehre vom Abendmahle beſonders ausführlich, beſtimmt war, dem Kaiſer Maximilian II. und den deutſchen Ständen 1564 zu Frankfurt übergeben zu werden, wegen des Kriegs aber nicht dahin gebracht werden konnte. Es iſt unter dem Titel: Confeſſion und kurze Bekanntnuß des Glaubens der reform. Kirchen in Frankreich, zu Heidelb. 1566. in 8. erſchienen, und findet ſich lat. (aus dem franz. Original) in Calvini Opp. T. VIII. der holländ. Ausg. u. in den Tractatus theol. p. 107 sqq.

c. Die *Confessio Scotica* oder *Scoticana*, in 25 Artikeln. Sie iſt 1560 von ſchottiſchen Predigern, hauptſächlich Joh. Knox, in Calviniſchem Geiſte verfaßt, und nicht lange darnach geſetzkräftig in Schottland eingeführt worden[133].

Zu unterſcheiden von dieſer Conf. Scoticana iſt

α. das ſogenannte negative Bekenntniß von 1581, welches ganz gegen den Katholicismus gerichtet, und in den heftigſten Ausdrücken abgefaßt iſt[134];

β. die 1643 auf einem Convent entworfene presbyterianiſche ſogenannte Weſtminſterconfeſſion, Confessio Presbyterianorum (sive Puritanorum), die unter dem Titel Confessio fidei in conventu theologor. auctoritate Parliamenti Angl. indicto elaborata, eidem parliamento postmodum exhibita, quin ab eodem, denique ab ecclesia Scoticana cognita et approbata, una cum catechismo duplici, Cantabrig. 1659. 8. (engliſch auch Edinb. 1671. 12.) erſchienen iſt, und mit ihrer ſtreng an die Dordrechter Schlüſſe ſich bindenden Lehre noch jetzt[135]) in Schottland ſymboliſches Anſehen hat.

d. Die *Confessio Belgica*, in 37 Artikeln. Sie war urſprünglich eine Privatſchrift des Guido von Bres, welcher

133) S. dieſelbe im Corp. et Synt. I, 109 sqq.

134) Das Concil. Trident. z. B. mit ſeinen Beſchlüſſen heißt darin crudele et sanguineum illud foedus coniuratum contra Dei ecclesiam, u. ſ. w.

135) Vergl. Gemberg die ſchott. Nationalkirche (Hamb. 1828.) S. 11.

ſie 1561 (unter Berathung einiger Anderen) in franzöſiſcher Sprache und ganz gemäß Calviniſcher Lehre[136]), dieſe gegen die früher in den Niederlanden vorherrſchende lutheriſche hervorhebend, verfaßt hatte. Sie wurde zuerſt 1562 franzöſiſch (walloniſch), bald auch holländiſch, gedruckt, mehrmals (1571 insbeſondere) überarbeitet, und allmählig, noch im 16. Jahrhundert, von der ganzen holländiſchen Kirche anerkannt, auch — nach einer Reviſion des Textes[137]) — von der Synode zu Dordrecht öffentlich beſtätigt. Die vollſtändigſte Ausgabe (mit polem. Anmerkungen) iſt die lat. von Festus Homm. Lugd. Bat. 1618. 4.[138]).

e. Die 39 Artikel der engliſchen Episcopalkirche[139]). Schon unter König Eduard VI. war 1551 durch den Erzbiſchof Th. Cranmer und den Biſchof Lanc. Ridley in 42 Artikeln ein Symbolum für die reformirte Kirche Englands entworfen worden in faſt Zwingliſchem Geiſt. Dies revidirten die Biſchöfe unter der Königin Eliſabeth, und bildeten daraus 1562 die 39 Artikel, welche die Calviniſche reformirte Kirchenlehre in allen Differenzpunkten von der lutheriſchen ſehr gemäßigt ausſprechen[140]), und im Uebrigen ſich durch Klarheit, Kraft und Präciſion auszeichnen. Dieſe Artikel, welche zugleich den weltlichen König für das Kirchenhaupt („den oberſten Regenten der Kirche") erklären, wurden noch 1562 auf einer Synode zu London feierlich angenommen, in demſelben Jahre mehrmals lateiniſch und engliſch gedruckt[141]), und 1571 durch eine Parlamentsacte ein Theil der engliſchen Grundverfaſſung.

---

136) Daher das ſpätere ungünſtige Urtheil der Remonſtranten über dieſelbe.

137) Seitdem ſteht der Text ziemlich feſt.

138) Auch findet ſie ſich — außer im Corp. et Synt. und in den Actis syn. Dordr. — in Benthem's Holländ. Kirch- und Schulenſtaat. Bd. I. S. 146 ff. — Griechiſch (von Jac. Revius) mit dem lat. Texte wurde ſie edirt Lugd. B. 1623, Amst. 1638, auch in Belgicar. ecclesiar. doctrina et ordo. Harderv. 1627. 8.

139) Sie werden (dem größten Theil nach) aber auch von den Methodiſten anerkannt.

140) Vergl. oben S. 43. Anm. 32.

141) Später ſind dieſelben ſowohl ſehr oft einzeln gedruckt, z. B. Lond. 1575. 4., Oxf. 1636. 4., als auch theologiſchen und hiſtoriſchen Werken

Vergl. Gilbert Burnet Expositio 39 articulor. eccl. Angl. (engliſch). Lond. 1699 und 1700. f.

f. Für die Reformirten in Polen der Consensus ecclesiarum reformatarum maioris et minoris Poloniae vom J. 1570, ſowie die Synodalbeſchlüſſe der Unionsſynode zu Sendomir 1570, welche beide die bleibenden Differenzpunkte der reformirten und lutheriſchen Kirche im Intereſſe der erſteren durch leicht täuſchende Ausdrücke zu verdecken ſuchen.

g. Die *Confessio Marchica* oder das Glaubensbekenntniß des Churfürſten Johann Sigismund, Markgrafen zu Brandenburg. Er war Weihnachten 1613, durch Denkart und Geſinnung wohl nicht viel minder, als durch politiſche Rückſicht auf die Jülichſche Erbfolge und eben deshalb einen Bund mit den Niederlanden bewogen, von der lutheriſchen Kirche, bei welcher zu beharren er freilich ſeinem erlauchten Vater eidlich gelobt hatte, zur reformirten feierlich übergetreten, und konnte es ſich nicht verſagen, nun auch ein beſonderes Glaubensſymbol zu erlaſſen, welches, auf ſeinen Befehl (hauptſächlich von Mt. Füſſel) ausgefertigt, unter dem Titel: „Des hochgebornen Fürſten Joh. Sigm. ꝛc. Bekänndniß von jetzigen unter den Evangeliſchen ſchwebenden u. in Streit gezogenen Punkten," im J. 1614 in 16 Artikeln erſchien [142]). Die Calviniſche Prädeſtinationslehre wird darin nicht ausgeſprochen, wohl aber die übrigen charakte-

---

einverleibt worden (dem Corp. et Synt. I. p. 99 sqq. — welches außerdem auch eine 1562 von J. Ivell [Jewell] verfaßte Confessio Anglica giebt —, H. L. Benthem's engländ. Kirchen- und Schulenſtaat. Lpz. 1732. S. 169 ff. u. a.; auch dem Common Prayerbook).

142) Mit den unter h angeführten beiden Stücken iſt es auch herausgegeben worden als: Die drei Confessiones oder Glaubensbekk., welche in den churf. Brandenb. die Religion betreffenden Edictis zu beobachten befohlen worden. Cöln a. d. Spree. 1695. 4. Küſtrin. 1695. 12. Dieſelben drei Urkunden ſ. auch als Anhang in D. H. Hering Hiſtor. Nachr. v. d. ev. reform. Kirche in Brandenb. Halle 1778. 8., ſo wie in Auguſti's Sammlung. — Dieſe Confessio Marchica oder Sigismundi iſt übrigens verſchieden von dem zu Frankf. a. d. O. 1614 auf Befehl deſſelben Churfürſten herausgekommenen „Glaubensbekenntniſſes der reform. evangel. Kirchen in Deutſchland," welches ſchon am Ende des 16. Jahrh. in Süddeutſchland gedruckt worden ſeyn ſoll.

riſtiſch reformirten Lehren in Calviniſcher Faſſung, obgleich in gemäßigten Ausdrücken. Das Symbol erhielt nicht bloß befohlnermaßen im Brandenburgiſchen bei den churfürſtlichen Glaubensgenoſſen, ſondern auch bei anderen Reformirten in Deutſchland großes Anſehen. Es gehören dazu auch noch die Brandenburgiſchen Reformationsdecrete, zu verſchiedenen Zeiten erſchienen, Berl. 1615, Frkf. a. d. O. 1666, Cöln a. d. Spree 1674.

Zu der Confessio Marchica und dieſen Brandenburgiſchen Reformationsdecreten kann, mindeſtens als Parallele, auch die neue Königl. Preuß. Kirchenagende hinzugefügt werden, inſofern dieſelbe nicht bloß als Agende zu betrachten, ſondern gewiſſermaßen an die Stelle der Symbole getreten ſeyn möchte; ſ. oben S. 54.

h. Außer der Confessio Sigismundi haben bei den Reformirten im Brandenburgiſchen auch noch ſymboliſche Autorität das *Colloquium Lipsiacum* v. J. 1631 — nehmlich das auf demſelben von den reformirten Theologen Joh. Bergius aus Berlin und Joh. Crocius und Theoph. Neuberger aus Caſſel den lutheriſchen dargelegte reformirte Glaubensbekenntniß — und die *Declaratio Thoruniensis* von 1645, letztere (in ihrem ſpeciellen Theile 7 Artikel, welche wieder verſchiedentlich in Sectionen zerfallen,) die Frucht zu Thorn angeſtellter Unionsverhandlungen, ſowie die dabei betheiligten reformirten Theologen die Reſultate derſelben gefaßt hatten; beide[143]) in Geiſt und leicht täuſchendem Ausdruck der Confessio Marchica nahe verwandt.

II. Arminianer.

Vergl. oben §. 11. S. 43 f.

§. 23.

Es iſt eine Eigenthümlichkeit der Arminianer-Parthei, keine Schrift von eigentlich ſymboliſcher Autorität haben zu wollen, und ſo iſt es denn freilich geſchehen theils, daß die noch am meiſten als ſolche anerkannten Schriften doch immer nur ein partielles Anſehen unter der Parthei erlangt oder behauptet haben, theils aber auch, daß der neuere Arminianiſche Lehrbegriff von dem älteren und urſprünglichen

143) S. dieſelben beide an den bei der vorigen Anm. angeführten Orten.

weſentlich abweicht[144]). Als Schriften von gewiſſermaßen ſymboliſcher Autorität für die Arminianer können betrachtet werden:

1. Die fünf Sätze, welche, im Gegenſatz gegen die Calviniſche Prädeſtinationslehre ſemipelagianiſirend aufgeſtellt, 1610 von den Remonſtranten zur Rechtfertigung ihres Glaubens den holländiſchen Ständen übergeben wurden. Sie verbargen noch höchſt vorſichtig und weiſe manche weſentlichere Abweichungen vom reformirt kirchlichen Lehrbegriffe, und blieben darum ſpäter, als die Arminianer ihren Lehrbegriff immer weiter ausbildeten, nur einem geringen Theile von ihnen, den ſ. g. Quinquearticulares, genügend. Sie ſind holländiſch 1612 im Haag, und lateiniſch (Remonstrantia, libellus supplex exhibitus Hollandiae et Westfrisiae Ordinibus 1610) durch Petr. Bertius 1615 zu Leyden edirt, auch ſonſt häufig gedruckt worden[145]).

2. und hauptſächlich die *Confessio s. declaratio sententiae Pastorum, qui in foederato Belgio Remonstrantes vocantur*, super praecipuis articulis religionis christianae. Harderov. 1622. 4.[146]). Sie bezieht ſich nicht bloß auf die Lehre von Sünde und Gnade, ſondern — in ihren 25 Capiteln — auf das chriſtliche Lehrſyſtem überhaupt. Ihr Verfaſſer iſt Simon Episcopius, zu Leyden, zuletzt zu Amſterdam, (geſt. 1643), welcher die Confessio auch ſpäter gegen 4 Leydener Theologen (J. Polyander, And. Rivetus, Ant. Walaus und Ant. Thyſius) und deren Censura in Confessionem Remonstrantium (L. B. 1626. 4. lat. u. 1627 holländ.) in einer beſonderen Apologia pro confessione oder Examen censurae 1629. 4. vertheidigt hat, einer durch Klarheit und Bündigkeit, ſowie durch die gewandteſte Dialektik ausgezeichneten Schrift. Die Confessio und

---

144) Vergl. G. S. Franke de historia dogmatum Arminianor. Kil. 1814. 8; — auch C. I. W. Mosche Histor. sententiar. Remonstr. de reb. ad relig. et conscientiam pertinentib. (praes. Griesbach). Spec. I. Ien. 1790.

145) Z. B. in Walch Religionsſtreitigkk. außer d. luth. K. Th. III. S. 540 ff.

146) Nach einer alten Nachricht (Limborch vita Episcopii p. 279) ſoll die erſte Ausgabe in lateiniſchem (dem Grundtexte) und in holländiſchem Texte (einer von Joh. Uytenbogaert gefertigten Ueberſetzung; ſ. Brandt Historie der reformatie IV. p. 493. 648) bereits 1621 erſchienen ſeyn.

Apologia befinden ſich auch im 2. Bde. des 2. Theils der Epiſco-piſchen Opera.

3. Einige Arminianiſche Schriften, welche bei hiſtoriſch gegebenen Veranlaſſungen die Arminianiſche Lehre zu rechtfertigen ſuchen; namentlich:

a. die auf Veranlaſſung des Haager Religionsgeſprächs von 1611 erſchienenen Arminianiſchen Schriften (Scripta adversaria collationis Hagiensis habitae a. 1611. de divina praedestinatione et capitibus ei annexis. Lugd. B. 1616. 4., nach der von Pet. Bertius gefertigten lat. Ueberſetzung des holländiſchen Grundtextes), hauptſächlich eine Vertheidigung der 5 Artikel;

b. die Epistola ecclesiastarum, quos in Belgio Remonstrantes vocant, ad exterarum eccles. reformatarum doctores cet., qua sententiam suam de praedestinatione cet. exponunt. Lugd. B. 1617. 4., von Caspar Barläus verfaßt; und

c. die Acta et scripta synodalia Dordracena ministrorum Remonstrant. Harderw. (Antverp.) 1620. 4., eine Geſchichte der Dordrechter Synode von Arminianiſchem Standpunkte.

4. Der angeſehenſte Arminianiſche Katechismus iſt der des ausgezeichneten Predigers Joh. Uytenbogaert (geſt. 1644), erſchienen zu Rotterdam [147]) ed. 2. 1640, ed. 3. 1664.

Anmerkung. Die hauptſächlichſten dogmatiſchen Schriften der Arminianer [148]) ſind: Sim. Episcopii Institutt. theol. libb. 4 (freilich noch nicht bis zur Hälfte vollendet), im erſten Theile ſeiner Opera. Amst. 1650. 2 voll. fol.; Steph. Curcellaei (geſt. 1659) Institut. rel. christ. libb. 7 (ebenfalls unvollendet), in ſ. Opp. theol. Amst. 1675. f.; und Phil. a Limborch (geſt. 1712) Theol. christiana. Amst. 1686 u. ö., ed. 5. 1730. f., auch Basil. 1735. f. [149]).

---

147) Onderwysinge in de christelycke religie, ghestelt by vraghen ende antwoorden nae de belydenisse der remonstrants ghereformeerde christenen.

148) Die theologiſchen Werke des Jac. Arminius ſelbſt (geſt. 1609) — Opera theol. Lugd. B. 1629. 4., am neueſten Frcf. 1635. 4. — ſind nur wichtig für einzelne Dogmen, die ſie behandeln, und ſtehen auch an eigentlicher theologiſcher Gelehrſamkeit den oben anzuführenden nach.

149) Zu ihnen kann auch noch Adr. a Cattenburgh Spicilegium theol. christ. Philippi a Limborch. Amst. 1726. f. hinzugefügt werden.

III. Socinianer.

§. 24.

Symboliſche Schriften in eigentlicher Bedeutung erkennen auch die Socinianer nicht an; doch kommen manche ſocinianiſche Schriften [150]) ſtreng ſymboliſchem Anſehen ſehr nahe; namentlich:

1. Die älteſte Confeſſion der polniſchen Unitarier, der *Krakauiſche Katechismus*: Catechesis et Confessio fidei coetus per Polon. congregati in nomine Domini I. Chr., Domini nostri crucifixi et resuscitati. (Cracov.) 1574. 12. Er iſt größtentheils aus Bibelſprüchen zuſammengeſetzt. Sein Verfaſſer war Ge. *Schomann*, ſocin. Prediger zu Krakau, geſt. 1591. Eine Widerlegung von reformirtem Standpunkte verfaßte *Zach. Urſinus* in ſeiner Refutatio catechismi anabaptistici et samosatenici Cracoviae editi, in ſ. Tractatt. theol. T. II.

2. Der unvollendete *Katechismus des Fauſtus Socinus*: Christianae religionis brevissima institutio per interrogationes et responsiones, quam catechismum vulgo vocant. Racov. 1618. 8. [151]). *Socinus* hatte kurz vor ſeinem Tode 1604 die Ausarbeitung dieſes Buchs begonnen; ſein Tod hinderte die Vollendung, und das zu Rakau erſchienene Fragment enthält bloß die Lehren von Gott und Chriſtus. Doch ward dieſer Aufſatz von *Schmalz* bei Abfaſſung des Rakauiſchen Katechismus zum Grunde gelegt.

3. Die Hauptbekenntnißſchrift der Socinianer, die auch am meiſten eine Art von ſymboliſchem Anſehen behauptet, iſt der *Rakauiſche Katechismus*, der in einem *kleineren* und in einem *größeren* beſteht.

a. Den *kleineren Rakauiſchen Katechismus* verfaßte der Rector der Schule und ſocinianiſche Prediger zu Rakau, *Valentin Schmalz*, geſt. 1622. Er erſchien als: Der kleine

---

150) Vergl. über die ſocin. Literatur überhaupt C. *Sand* Biblioth. Antitrinitarior. Freist. (Amst.) 1684. 8., und F. S. *Bock* Historia Antitrinitarior., maxime Socinianismi et Socinianor. Regiom. 1774—84. 2 Thle in 3 Bden. 8.

151) Auch in der Biblioth. fratrum Polonor. I, 651 sqq.

Katechiſmus zur Uebung der Kinder in dem chriſtl. Gottesdienſte. Rakau. 1605, polniſch und deutſch; außerdem deutſch 1623, 1635 ꝛc., und lateiniſch als Brevis institutio religionis christianae 1629. 12.

b. Der confeſſionell wichtigere größere Rakauiſche Katechiſmus wurde von demſelben Schmalz in Gemeinſchaft mit dem polniſchen Edelmanne Hieronymus Moſkorovius (geſt. 1625) auf den Grund der Schriften Socins, und beſonders der Brevissima institutio, aufgeſetzt; er erſchien (mit ſehr langem Titel) in 10 Sectionen (und die Sectionen zum Theil wieder in Capitel getheilt)[152]) zuerſt polniſch Rakau. 1605. 12., dann deutſch ebenda 1608. 12. (mit einer Dedication an die Wittenberger theol. Facultät), endlich auch — durch Moſkorovius —, doch mit einigen Abänderungen, lateiniſch, Racov. 1609. 12.[153]). Dieſe lateiniſche Ausgabe dedicirte Moſkorovius dem Könige Jacob I. von England; ſie ward aber auf Parlamentsbeſchluß dort öffentlich verbrannt. Viele Ausgaben erſchienen ſpäter[154]), und eine ausführliche Widerlegung gab G. L. Oeder (Decan zu Feuchtwangen im Anſpachiſchen) Frcf. et Lips. 1739. 8. heraus[155]), wobei auch der Katechiſmus ſelbſt, der lateiniſche, abgedruckt iſt[156]).

---

152) Numerirt hat die Fragen erſt Oeder; ſ. oben.

153) Catechesis ecclesiarum, quae in regno Polon. et magno ducatu Lithuaniae et aliis ad istud regnum pertinentibus provinciis adfirmant, neminem alium praeter patrem domini nostri I. Chr. esse illum unum Deum Israelis, hominem autem illum, Iesum Nazar., qui ex virgine natus est, nec alium praeter aut ante ipsum, Dei filium unigenitum et agnoscunt et confitentur.

154) Neue deutſche Ausg., Rakau. 1612. 12.; neue lat. verm. A. (mit Anmerkk. von dem Socinianer Mart. Ruar [geſt. 1657] und Jonas Schlichting Irenop. 1659. 8.; letzte (bekannte) Ausg. mit Anmerkk. Vieler Stauropol. 1684. 8. — Eine holländ. Ueberſetzung erſchien 1666. 4.

155) Schon 1618 hatte auch die Wittenberger theol. Facultät eine Widerlegungsſchrift erlaſſen, der ſpäter mehrere andere (von Abrah. Calov 1684. Fol. in unum corpus redacta) beſonders von Wittenberg aus folgten.

156) Vergl. überhaupt noch über den Rak. Kat. I. A. Schmid Pr. de catechesi Racov. Helmst. 1707. 4., u. Köcher Katech. Geſchichte der Waldenſer, böhm. Brüder, Griech., Socinianer ꝛc. Jen. 1768. 8.

4. Die *Confeſsio fidei christ.* edita nomine ecclesiarum, quae in Polonia unum Deum et filium eius unigenitum I. Chr. et sp. s. corde sancto profitentur per divinae veritatis confessorem, 1642. (ohne Druckort). 4. (26 Seiten). Dieſe Confeſſion, deren Verfaſſer Jonas Schlichting (geſt. 1661) war, hatte den Zweck, die Glaubensanſichten der aus Polen nach Siebenbürgen geflüchteten Unitarier vor der weltlichen Obrigkeit zu rechtfertigen, und iſt in Form einer Erläuterung des Symboli apostolici und meiſt mit bibliſchen Worten abgefaßt, kommt aber an Vollſtändigkeit und Entſchiedenheit des Bekenntniſſes dem Rakauiſchen Katechismus bei weitem nicht gleich. Eine verbeſſerte und vermehrte lat. Ausgabe erſchien 1651. 8., und eine Schutzſchrift für dieſelbe gegen Nik. Cichovius 1652, beides von demſelben Schlichting. Eine polniſche Ueberſetzung war bereits 1646 erſchienen; ſie war aber auf Befehl des Reichstags durch den Scharfrichter verbrannt worden [157]).

Anmerkung. Als erläuternde Erkenntnißquellen des ſocinianiſchen Lehrbegriffs ſind auch die vornehmſten dogmatiſchen Schriften der ſocinianiſchen Theologen anzuſehen, und mit um ſo mehrerem Rechte, je weniger die oben angeführten Schriften eigentlich ſymboliſchen Charakter tragen; zunächſt die Schriften des Fauſtus Socinus ſelbſt: beſonders de auctoritate scripturae sacrae libell., lectiones sacrae (unvollendet), praelectiones theol., de statu primi hominis ante lapsum disp., de Deo, Christo et sp. s., de iustificatione, de I. Chr. servatore disp., de baptismo aquae disp., de coena domini tract. brevis, u. ſ. w., welche Schriften ſämmtlich, nebſt den Werken der bedeutendſten übrigen Socinianer, ſich finden in der Biblioth. fratrum Polonorum, quos Unitarios vocant. Irenop. (Amst.) 1656. 6 voll. fol. (die des F. Socinus in Bd. I. II.)

Ferner Joh. Völkel, geſt. 1618 als Prediger zu Smigla, de vera relig. libb. 5. Racov. 1630. 4. u. öfter [158]), ein vollſtändiges

157) In demſelben Jahre 1646 war auch eine franzöſiſche Ueberſetzung herausgekommen; ſpäter erſchien noch eine holländiſche Ueberſetzung 1652. 8., und eine deutſche von Jer. Felbinger 1653. 8. — Ein Auszug aus dem Bekenntniſſe iſt die Confeſſion der preußiſchen Socinianer, welche ſie 1666 ihrem Landesherrn überreichten (bei Bock Historia Socinianismi Prussici. Regiom. 1754. 4. p. 71 sqq.).

158) Eine Amſterdamer Ausgabe wurde daſelbſt 1642 öffentlich verbrannt.

und von den Socinianern ſehr geſchätztes Lehrgebäude der ſocin. Dogmatik (auch eingedruckt in S. Maresii Hydra Socinianismi expugnata. Gron. 1651—63. 3 voll. 4.).

Joh. Crell, geſt. 1633 als Prediger und Profeſſor zu Rakau, in ſ. Buche de Deo eiusque attributis und in den 2 BB. de uno Deo patre. Auch hat derſelbe gegen Hugo Grotius über die Verſöhnungslehre geſchrieben, und vieles Exegetiſche.

Chrph. Oſtorodt, geſt. 1611 als ſocin. Prediger zu Buskow bei Danzig, in ſ. „Unterrichtung von den vornehmſten Hauptpunkten der chriſtl. Religion, in welcher begriffen iſt faſt die ganze Confeſſion oder Bekenntniß der Gemeinen im Königr. Polen u. ſ. w., welche, weil ſie bekennen, daß allein der Vater unſers Herrn J. Chr. der einige Gott u. ſ. w., verächtlicher Weiſe Arianer und Ebioniten genannt werden.“ Rakau 1604. 8., 1612 u. ö. (42 Capitel, faſt wörtlich aus Socins Schriften gezogen).

Valentin Schmalz, ein Schüler Oſtorodts, der ſich aber auch beſonders nach Fauſt. Socin gebildet hatte, nächſt dem Rakauiſchen Katechismus in ſ. Wahrhaften Erklärung aus Grund der h. Schr. von des Herrn J. Chr. Gottheit. Rakau. 1598. 8. (lat. de divinitate I. Chr. ib. 1608. 4.)

Joh. Ludw. Wolzogen, Freiherr v. Tarenfelt, geſt. 1658, in ſ. Erklärung der beiden unterſchiedlichen Meinungen von der Natur u. dem Weſen des einigen allerhöchſten Gottes. 1646. 4., u. in ſ. Chriſtl. Unterweiſung, wie diejenigen Oerter der h. Schr., welche die heutigen Chriſten insgemein zur Behauptung der drei Perſönlichkeiten des einigen Gottes mißbrauchen, zu verſtehen ſeien 1684., ſowie auch in ſ. Compend. rel. christ.

Joach. Stegmann, geſt. als Prediger zu Klauſenburg 1632, in der Schr. de iudice et norma controversiar. fidei. Eleutherop. 1644. 12. (enthält nur das erſte Buch der auf zwei berechneten Schrift).

Chrph. Sand, geſt. 1680, in ſ. Glaubensbekenntniſſe von Gott dem Vater, Sohn u. Geiſt nach der Schrift. 1678, und in ſ. Scriptura sacra trinitatis revelatrix. 1678.

Andr. Wiſſowatius, von Szumski, geſt. 1678, in ſeiner Epoche machenden Schrift Religio rationalis s. de rationis iudicio in controversiis etiam theolog. ac relig. adhibendo. 1685. 12., deutſch Amſt. 1703. 8.

Sam. Crell, geſt. 1747, in ſ. Cogitationes novae de primo et secundo Adamo s. de ratione salutis per illum amissae, per hunc recuperatae. Amst. 1700. 8.

Als anderweite neuere Hülfsmittel zur Kenntniß des ſocin. Lehrbegriffs vergl. (außer Sand und Bock; ſ. ob. S. 125) W. C. L. Ziegler Kurze Darſtell. des eigenth. Lehrbegr. des F. Soc. in Henke Neu. Magaz. Bd. IV. S. 201 ff.; — E. G. Bengel Ideen zur hiſt. analyt. Erklär. des ſocin. Lehrbegr., in Flatt u. Süskind Magaz. St. 14—16; — J. G. Roſenmüller Darſtell. des Lehrbegr. der Unit. in Siebenb., in Stäudlin u. Tzſchirners Kirchenh. Archiv Bd. I. St. 1 S. 83 ff.; — C. F. Illgen Symbolae ad vit. et doctr. Laelii Soc. illustrandam. Lips. 1826. 2 PP. 4.; — auch Kaiser Progr. de ethice eccl. Socin. symbolica ad symbol. protestt. ethicen comparata. Erl. 1836. 4.

IV. Mennoniten [159]).

§. 25.

Die Anzahl der mennonitiſchen Glaubensbekenntniſſe iſt ſehr groß; es findet aber zwiſchen den einzelnen manche Differenz ſtatt, theils darum, weil dieſe Parthei im Laufe der Zeit ſich in ihren Grundſätzen und Lehren nicht gleich geblieben, theils weil ſie in mehrere, von einander weſentlich verſchiedene kleinere Partheien zerfallen iſt. Keines von allen hat ein ganz allgemeines Anſehen bei den Mennoniten erhalten, und die meiſten neueren Mennoniten haben die Autorität aller älteren Bekenntniſſe abgethan. Schon von Anfang nehmlich verwarfen die remonſtrantiſch Geſinnten oder Galeniſten unter den groben Mennoniten oder Waterländern jedes feſte Glaubensbekenntniß als Menſchenſatzung, und ſeit der Union vom J. 1800 iſt ihre Anſicht auch völlig zu den im Glauben[160]) urſprünglich ächt mennonitiſch Geſinnten oder Apoſtoolern unter den

159) Glaubensbekenntniſſe der Baptiſten, und zwar ältere, ſ. bei Th. Crosby History of the engl. Baptists. Lond. 1738—40. 4 voll. 8. neuere, ein particular-baptiſtiſches von 1689 und ein general-baptiſtiſches von 1691, in G. W. Alberti Briefen über d. Zuſtand d. Rel. und Wiſſenſch. in Großbritannien Th. IV. (Hannov. 1754. 4.) S. 1245 ff.

160) In der Kirchenzucht, gleich den Galeniſten, von Anfang an nicht.

Waterländern hindurchgedrungen, und nur die geringe Anzahl der Feinen oder alten Flaminger hält noch ſtreng an dem alten Glauben, nach dem neueſten ächt mennonitiſchen Glaubensbekenntniſſe von 1755, einem treuen Abbilde der rechtgläubigen alten, feſt.

Unter den älteren mennonitiſchen Glaubensbekenntniſſen ſind die wichtigſten folgende:

1. Das älteſte von allen, die Korte Belydenisse des Geloofs ꝛc., Praecipuorum christianae fidei articulorum brevis confessio, ausgefertigt um 1580 von den beiden mennonitiſchen Predigern Joh. Ris (Hans de Rys) und Lubbert Gerardi (Gerritſt); lateiniſch in Herm. Schyn Historiae Mennonitarum plenior deductio [161]). Amst. 1729. 8. p. 172 sqq.; holländiſch von neuem gedruckt 1686 mit Anmerkk. von Pet. Johannes, und 1716. 8. Es enthält 40 Artikel, und legt zunächſt den Glauben der Waterländer dar.

2. Sechs flamingiſche Glaubensbekenntniſſe [162]):

a. Die Glaubensartikel, wie ſie am 1. Mai 1591 in dem Conceptus Colon. niedergeſchrieben worden waren;

b. Bekänntniß vom einigen Gott, Vater, Sohn ꝛc., verfaßt von Jac. Outermann, und 1626 erſchienen (lat. auch bei Schyn l. l. p. 79 sqq.);

c. das ſ. g. Oelzweiglein (Olyf-Tacx) von 1629, 1629 zu Amſt. u. 1636 zu Haarlem herausgegeben (im Auszuge bei Schyn l. l. p. 85 sq.);

d. die Confeſſion des Glaubens und der vornehmſten chriſtl. Lehrartikel u. ſ. w., vom J. 1630, wahrſcheinlich von Jan Centz oder Centſen, in 21 Artikeln (lat. bei Schyn l. l. p. 87 sqq.);

e. Voorstellinge van de principale articulen ꝛc., 1632 zu Dordrecht ausgefertigt, in 18 Artikeln, wahrſcheinlich von Adr. Cornelis (lat. in Weismann Memorabilia hist. eccl. II, 602 sqq., deutſch in Benthem's holl. Kirchenſtaat I, 845 ff.); und

---

161) Gewiſſermaßen dem 2. Theile von Schyn's Historia christianorum, qui in Belgio foederato Mennonitae appellantur. Amst. 1723. 8.

162) Die fünf erſten ſind gemeinſam erſchienen als De allgemeene Belydenissen der vereenighde Vlaemsche, Vriesche, en Hooghduytsche Doopgesinde Gemeynte. Amst. 1665. 8.; das 6. erſchien Amſt. 1664. 8., ſpäter nochmals 1691 (vergl. Köcher Biblioth. symbol. p. 467 sqq.).

f. ein 1664 zu Leyden von flamingiſchen Lehrern genehmigtes Bekenntniß.

Noch andere mennonitiſche Confeſſionen ſ. bei Schyn l. l. und in v. Reiswitz und Wadzeck Beitr. zur Kenntniß der Mennonitengemeinden in Europa und Amerika. Berl. 1821. 8. [163]). Auszüge einiger Protokolle bei Religionsgeſprächen zwiſchen mennonit. und reformirten Theologen (zu Frankenthal 1571, zu Emden 1578, zu Leuwarden 1596) ſ. bei Schyn l. l. cap. 7.

Der vornehmſte mennonitiſche Katechismus iſt: Kort Onderwys des christel. Geloofs ꝛc. (Brevis catechesis rel. christ.), welcher auf Verordnung einer Synode zu Amſterdam 1697 von Aug. Arn. Dooregeſt, Pt. Beets u. Herm. Schyn ausgearbeitet, und nach Genehmigung durch die Synode 1697 zu Amſterd., und wieder 1723, gedruckt worden iſt (28 Capitel) [164]).

Eine bloße, aber ſehr ausführliche und brauchbare Privatſchrift iſt das ſ. g. Horniſche Bekenntniß (Bekenntnisse des Gheloofs nae Godes Woort ꝛc. Hoorn. 1618. 1620. 8.) in 33 Artikeln, von Schyn plen. deduct. p. 295 dem mennonitiſchen Schriftſteller Pet. Joh. Twisk (geſt. 1636) zugeſchrieben.

V. Quäker.

§. 26.

Die ganze Eigenthümlichkeit der Quäkerſekte brachte es mit ſich, daß ſie am wenigſten von Glaubensbekenntniſſen von äußerlich ſymboliſcher Autorität etwas halten konnte. So fehlen denn äußerliche Bekenntnißſchriften ihr gänzlich; und wenn gleich ſchon Fox und nach ihm einzelne Theile der Quäkerparthei zu allen Zeiten [165]) Glaubensbekenntniſſe mitunter aufgeſetzt haben, ſo ſind dieſe doch vielmehr nur als Ausdrücke eines ſubjectiven Glaubens zu betrachten. Nur Einen gelehrten Theologen hat die Parthei

163) Vergl. auch Winer Compar. Darſtell. des Lehrbegr. der chriſtl. Hauptparthh. 2 Aufl. S. 25.

164) S. darüber Schyn l. l. p. 361 sqq. und vergl. Winer a. a. O.

165) Auch in der gegenwärtigen; vergl. meine Kirchengeſch. (ed. 2. 3.) §. 219. (ed. I. §. 201.).

aufzuweiſen, von deſſen Schriften manche ein beinahe ſymboliſches Anſehen erhalten haben. Es iſt dies Robert Barclay, geb. 1648, ſeit 1667 Glied der Quäkergemeinde, nachdem er ſchon zuvor von der reformirten zur katholiſchen Kirche übergetreten war, und geſt. 1690. Von ihm rührt der angeſehenſte quäkeriſche Katechismus und das wichtigſte Bekenntniß her: Catechismus et fidei confessio, approbata et confirmata communi consensu et consilio patriarcharum, prophetarum et apostolorum, Christo inter eos praesidente et prosequente cet. Roterod. 1676. 8., urſprünglich engliſch (1673), holländiſch 1674, deutſch (Amſterd.) 1679. 12. und 1744. 8.[166]), in welchem Katechismus die Antworten, ſo wie die ganze Confeſſion, aus Bibelſprüchen beſtehen; und er hat auch den quäkeriſchen Lehrbegriff in einer mehr ſyſtematiſchen Form darzuſtellen und hiſtoriſch und exegetiſch zu begründen geſucht in ſeiner Theologiae vere christianae *apologia.* Amst. 1676. 4. (auch deutſch 1684. und 1740. 8.), einem bei den Quäkern ſehr hochgeachteten Buche, worin er den ganzen Lehrbegriff auf 15 Sätze zurückführt, die als Barclai Theses theologicae lat. u. holl. auch bereits Amst. 1675. 8. einzeln edirt worden waren, und in der Apologie nun weitläuftig vertheidigt werden [167]).

Wichtige Beiträge zur Symbolik der Quäker enthält auch Th. Clarkson A portraiture of Quakerism. Lond. 1806. 3 Thle. 8. (Der Verfaſſer, durch innige Sympathie zu den

166) Deutſch: „Katechismus und Glaubensbekenntniß, welche von der allgemeinen Verſammlung der Patriarchen, Propheten und Apoſtel, in und unter welchen Chriſtus fürnehmlich das Wort geführet, gut geheißen iſt, und worinnen auch verfaſſet iſt eine wahrhaftige und treue Erklärung der Principien oder Hauptſtücken, als auch der Lehre, die von der Gemeine Chriſti in England, Schottland, Holland und anderswo, welche in Spott Quäker genannt werden, ohne allen Zweifel angenommen und geglaubet wird, welche beſpotteten Quäker in einem und demſelben Glauben, welche die Heiligen von Alters und die erſten Chriſten gehabt haben, gefunden werden ꝛc.“

167) Eine Vertheidigung der Apologie, beſonders der Grundlehre vom inneren Licht, gab bald darauf (gegen J. W. Baier's antiquäkeriſche Diſſertationen, ſpäter als Synopsis et examen theol. enthusiast. Ien. 1701. 4. zuſammengedruckt) G. Keith in der Amica responsio ad Baieri diss. I. Amst. 1683. 4.

Quäkern, als kräftigen Gegnern des Sclavenhandels, deſſen Unterdrückung er ſelbſt alle ſeine Thätigkeit widmete, hingezogen, hatte lange mit ihnen verkehrt.)

VI. Swedenborgianer.

§. 27.

Swedenborg hatte von ſich die Ueberzeugung, daß er auf die feierlichſte Weiſe von Gott im Himmel beauftragt ſei, ein neues und unvergängliches Zeitalter der Kirche einzuleiten. Natürlich daher, daß für die Neue Kirche die Hauptnorm ihres Glaubens auch nur Swedenborgs Worte und Schriften ſeyn konnten. Zwar ward auch die heilige Schrift von ihm als eine ſolche, eine heilige, anerkannt; doch nur nach der allegoriſirenden Auslegung, die nach dem Zuſammenhang ſeiner Ideen ihm beliebte, und ſelbſt mit Ausſchluß der Bücher, die eine ſolche Auslegung ihm zu ſchwer machten[168]. Unter allen Schriften Swedenborg's aber, die ſämmtlich bei ſeiner Parthei das gleichſam ſymboliſche Anſehen eines αὐτὸς ἔφα genießen[169], ſteht zur Erkenntniß der Swedenborgiſchen Lehre oben an ſeine letzte, kurz vor ſeinem Tode herausgegebene Schrift: „Die wahre chriſtliche Religion, enthaltend die geſammte Theologie der Neuen Kirche[170].“ Von dem erſten Tage an nach ſeiner Vollendung dieſes Werks, dem 19. Juni 1770, datirt hier Swedenborg den Anfang des neuen Reichs Gottes auf Erden, der geiſtigen Vollendung der chriſtlichen Kirche zu dem neuen Jeruſalem, zu der Neuen Kirche, die jetzt, nach dem mora-

---

168) Wie er namentlich unter den neuteſt. Schriften nur den vier Evangelien und der Apokalypſe eine wahrhaft göttliche Auctorität beizulegen geneigt war. Vergl. S. 142.

169) Als „die ſymboliſchen Bücher der N. K.“ ſtellt namentlich Sw.'s theologiſche Schriften neuerlich mit dürren Worten dar Tafel an dem in der Anm. zu Ende des §. angef. Schr. S. XCVIII f. vergl. mit S. LIX—LXXII. — Die Swedenborgiſchen Werke ſind und werden übrigens gegenwärtig neu edirt v. J. F. J. Tafel und von Ludw. Hofaker im Würtembergiſchen.

170) Vera chr. rel. 1771; (engl. True christian religion; containing the universal theologie of the new Church. By Em. Swedenborg. Amst. 1771. 2 voll.; ed. 5. Lond. 1819.); als „die Chriſtenreligion in ihrer Aechtheit“ neu edirt Tübing. 1831. 32. 4 Bde. 8.

liſchen Untergange aller anderen, verderbten Kirchen, die reinen Lehren des h. Wortes verbreiten, und alle, die Chriſtum als den alleinigen Gott verehren und das Böſe fliehen, in ſich vereinen ſolle; denn ſobald die letzten Worte dieſes Buchs niedergeſchrieben waren, ſandte Jeſus Chriſtus ſeine zwölf Apoſtel durch die ganze himmliſche Geiſterwelt, um derſelben die frohe Botſchaft zu verkündigen, daß von nun an Er, deſſen Reich kein Ende nehme, für und für regiere. — Die Grundzüge der ganzen Swedenborgiſchen Kirchenlehre in ihrer gegenwärtigen Ausbildung giebt einfach ein „Katechismus der Neuen Kirche," den die Generalconferenz der N. K. in Großbritannien und Irland 1828 entworfen hat (deutſch von Tafel. Tüb. 1830), und der in 41 Fragen und Antworten den Commentar zu einem voranſtehenden kurzen Glaubensbekenntniſſe der N. K. enthält [171]. Die letzte Antwort darin verweiſet zu Weiterem (namentlich zum Behuf „weiteren Unterrichts in Betreff der zweiten Ankunft des Herrn J. Chr." [172]) auf „die Schriften des Dieners des Herrn, Immanuel Swedenborg, welcher von Ihm dazu berufen worden, der Menſchheit Belehrung über dieſe wichtigen Gegenſtände mitzutheilen."

Ueber die ſwedenborgianiſche Lehre vergl. beſonders auch J. F. J. Tafel Vergleich. Darſtellung ꝛc. (ſ. oben §. 2. S. 9).

---

171) S. daſſelbe und das Wichtigſte des Commentars in m. Kirchengeſch. (ed. 2. 3.) §. 220, 1. (ed. 1. §. 202, 1).

172) „Sie iſt nehmlich — nach Fr. 39. des Katech. — ein Kommen, nicht in Perſon, ſondern im Geiſt, mittelſt Offenbarung des geiſtigen Sinnes ſeines h. Wortes."

Dritter Theil der Symbolik.

Comparative Darſtellung des ſymboliſchen Lehrbegriffs der vornehmſten einzelnen chriſtlichen Kirchengemeinſchaften[1]).

Erſter Abſchnitt.

Erkenntnißquelle der göttlichen Offenbarung.

§. 28.

Im Allgemeinen.

1. Die lutheriſche Kirche (in ihrer ebenſo vollen Erkenntniß der Sünde, als Würdigung der Gnade; ſ. §. 38.) erkennt die unter unmittelbarem Einfluſſe des göttlichen Geiſtes geſchriebenen (von Gott eingegebenen) heiligen Schriften des A. und N. Teſt., wahrhaft frei aus ſich ſelbſt erklärt, als die alleinige völlig reine Erkenntnißquelle der göttlichen Offenbarung an, der ſowohl alle menſchliche Vernunft — verſtändige oder gefühlige — der Gegenwart (werde ſie auch Geiſt und heiliger Geiſt genannt[2])), als

1) Es bedarf nicht erſt noch der vorläufigen Bemerkung, daß, wenn gleich das Geſammtreſultat dieſer Vergleichung nur im Einklange mit der §. 8. ff. gegebenen allgemeinen Charakteriſtik ſtehen kann, doch dadurch keinesweges im Einzelnen — zumal wo dies etwa eine ſpecielle Abnormität aufweiſet (indem namentlich die reform. Lehre nicht immer als Extrem, ſondern mannichfach als Annex der lutheriſchen erſcheint) — die Form der Darſtellung gerade ſtets an denſelben Einen, ſonſt leicht ermüdenden, mitunter auch unbequemen, Schematismus (katholiſches ꝛc. u. reformirtes ꝛc. Extrem mit lutheriſcher reiner Mitte) gebunden ſeyn darf und wird.

2) Was die lutheriſchen Symbole von dem Geiſte ohne das Wort halten, zeigen Stellen, wie Augsb. Conf. Art. 5. („Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingeſetzt, Evangelium u. Sacrament gegeben, dadurch er als durch Mittel den H. Geiſt giebt, welcher den Glau=

alle außerbibliſch=traditionelle Ueberlieferung der chriſtlichen Jahrhunderte, da beide — bei der tiefen menſchlichen Verderbniß allen möglichen trübenden Einflüſſen ausgeſetzt ſind, unbedingt unterworfen iſt. Dabei leugnet ſie indeß die Nothwendigkeit des treuen formalen Gebrauchs aller Vermögen des menſchlichen Geiſtes zur richtigen Auffaſſung des geſchriebenen göttlichen Wortes ebenſo wenig, als ſie die Nothwendigkeit einer hiſtoriſchen Beachtung der Stimme aller chriſtlichen Jahrhunderte zu demſelben Zwecke nichts weniger als verwirft [3]; ſie erkennt es ausdrücklich an [4];

ben, wo und wann er will, in denen, ſo das Evangelium hören, wirket ꝛc. [im lat. Exemplar: „Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta. Nam per verbum et sacramenta, tanquam per instrumenta, donatur Spiritus S., qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in iis, qui audiunt evangelium“ cet.]. Und werden verdammt die Wiedertäufer und Andere, ſo lehren, daß wir ohne das leibliche Wort des Ev. den H. Geiſt durch eigne Bereitung, Gedanken und Werke erlangen.“), Schmalk. Artt. Th. 3. Art. 8. („In dieſen Stücken, ſo das mündliche äußerliche Wort betreffen, iſt feſt darauf zu bleiben, daß Gott Niemand ſeinen Geiſt oder Gnade giebt, ohne durch oder mit dem vorhergehenden äußerlichen Worte, damit wir uns bewahren vor den Enthuſiaſten, d. i. Geiſtern, ſo ſich rühmen ohne und vor dem Wort den Geiſt zu haben“ ꝛc., und gegen Ende des Art.: „Summa der Enthuſiasmus ſtecket in Adam und ſeinen Kindern, von Anfang bis zum Ende der Welt, von dem alten Drachen in ſie geſtiftet und gegiftet . . Darum ſollen und müſſen wir darauf beharren, daß Gott nicht will mit uns Menſchen handeln, denn durch ſein äußerlich Wort und Sacrament; Alles aber, was ohne ſolch Wort und Sacrament vom Geiſt gerühmet wird, das iſt der Teufel“), Form. Conc. art. 2. Sol. decl. p. 670 sq. („Praedicatio verbi Dei et eiusdem auscultatio sunt Sp. S. instrumenta, cum quibus et per quae efficaciter agere et homines ad Deum convertere atque in ipsis et velle et perficere operari vult“ cet.) u. Epit. 581 („Reiicimus damnamusque Enthusiastarum errorem, qui fingunt, Deum immediate, absque verbi Dei auditu et sine sacramentorum usu, homines ad se trahere, illuminare, iustificare et salvare“), u. a.

3) „Sacrae enim literae et orthodoxi patres testantur,“ ſagt ſelbſt die Form. Conc. (vergl. unt. §. 30). Aber nicht bloß ſo Einzelnes kann hier in Betracht kommen. Zeigt ſich doch in ihrem ganzen formalen und materialen Lehrſyſtem die lutheriſche Kirche unter allen akatholiſchen Kirchenpartheien allein als die nicht neben, ſondern — was nun auch die Augsb. Conf. factiſch bekundet — auf dem uralten ächt katholiſchen Kirchenſtamme erwachſene (vergl. insbeſondere auch §. 59. gegen die Mitte).

4) Vergl. oben Th. II. Abſchn. 1.

daß in älterer und neuerer Zeit[5]) weſentlich reine Abdrücke des bibliſchen Inhaltes in menſchlichen Bekenntniſſen — den Abbildern des Petriniſchen Urbekenntniſſes (Matth. 16, 16 ff.; vergl. §. 12, 1.) — erſchienen ſind, und ſofern überdies das göttliche Wort der Auslegung bedarf, und nur mit der rechten Auslegung, nach dem rechten Verſtändniſſe, den zahlloſen unter den Menſchen aufkeimenden Mißdeutungen und Verdrehungen deſſelben erfolgreich entgegentreten kann, ſo bekennt ſie ſich auch („etiam;“ ſ. Anm. 7.) zu ſolchen menſchlichen Auslegungen des göttlichen Wortes, die es rein wiedergeben, und es richtig allen Irrthümern entgegenſtellen, als den äußerlichen Bedingungen ihres kirchlichen Beſtandes (vergl. Matth. 16, 18) und ihren Symbolen, auf den Grund eben ihres unbedingten Glaubens an das göttliche Wort ſelbſt[6]). Sie erklärt ſich hierüber ausdrücklich in der Vorrede zur Concordienformel[7]), — ſo wie beſonders genau

5) Eine nur neue Lehre betrachtet ſie ſchlechthin als eine verwerfliche. S. §. 30. S. 164.

6) „Die (luth.) Symbole ſind [alſo] kein Nachtrag zur heiligen Schrift, keine weder canoniſche, noch deuterocanoniſche Fortſetzung des göttlichen Wortes, ſondern ſie ſind die Antwort“ [und zwar, vgl. Matth. 16, 17 u. Röm. 10, 10, die beſeligende] „der Gläubigen oder der Kirche auf daſſelbe, und werden daher nicht nur nicht durch daſſelbe überflüſſig gemacht, ſondern entſprechen ihm vielmehr mit Nothwendigkeit als dieſſeitiges Correlat. Sie erzeugen nicht den Glauben, ſondern bezeugen ihn (non imprimunt credenda, sed exprimunt credita). So wie der Schöpfer nicht iſt ohne Geſchöpfe, der Erlöſer nicht ohne Erlöſete, der Erleuchter nicht ohne Erleuchtete, ſo iſt auch das Wort ſeiner Wahrheit nicht ohne das Gegenwort des erkennenden Glaubens der Menſchen“ ꝛc. S. die mannichfach treffliche Darſtellung (von E. Sartorius) „über die unverbrüchliche Geltung der kirchl. Glaubensſymbole“ in der Ev. K. Z. 1836. Nr. 58 f.

7) „Credimus, confitemur et docemus, unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et iudicari oporteat, nullam omnino aliam esse, quam prophetica et apostolica scripta tum V., tum N. T., sicut scriptum est... (Ps. 119, 105; Gal. 1, 8). Reliqua vero sive patrum sive neotericorum scripta, quocunque veniant nomine, sacris literis nequaquam sunt aequiparanda, sed universa illis ita subiicienda sunt, ut alia ratione non recipiantur, nisi testium loco, qui doceant, quod etiam post apostolorum tempora, et in quibus partibus orbis, doctrina illa prophetarum et apostolorum sincerior conservata sit. Et quia statim post apostolorum tempora.. falsi doctores et haeretici exorti sunt, contra quos in primitiva ecclesia symbola sunt composita.. (ut hoc symbolum apostolicum, Nic. et Athan.), profitemur publice, nos illa amplecti.. Quod vero ad schismata in negotiis fidei attinet, quae in nostra tempora inciderunt, iudi-

ſodann in den Werken der ausgezeichnetſten Dogmatiker —, und thatſächlich durch alle übrigen Bekenntnißſchriften[8]), wie durch das Factum und die Art und Weiſe der (lutheriſchen) Reformation. Vgl. unt. §. 30.

2. Mit der lutheriſchen Kirche ſtimmt in den hieher gehörigen theoretiſchen Grundſätzen im Allgemeinen die reformirte (als ausgebildete Geſtaltung) überein[9]); ſie fehlt nun aber mindeſtens in der praktiſchen Anwendung, indem ſie theils bei der Faſſung mancher chriſtlichen Lehren den Sinn des göttlichen Wortes von dem Begreifen oder Nichtbegreifen der menſchlichen Vernunft thatſächlich abhängig und ſo thatſächlich die Vernunft zur Richterin über das göttliche Wort macht, (obwohl ſie auch wieder auf der anderen Seite in ein Extrem fällt, indem reformirte Symbole ſelbſt die hebräiſchen Vocalpunkte für inſpirirt erklären), theils die Nichtanerkennung der hiſtoriſchen Ueberlieferung als Erkenntnißquelle praktiſch (doch auch in theoretiſchem Intereſſe eines möglichſten Abreißens alles geſchichtlichen Zuſammenhangs[10]) und einer dadurch bedingten ſcheinbar noch ſtren-

---

camus..." (Nun folgt — alſo durch entſtandenen Streit bedingt, und zu ſeiner Beilegung nothwendig — das Bekenntniß zu allen einzelnen eigenthümlich lutheriſchen Symbolen; ſ. oben S. 70 ff.). So die Epitome p. 570 sq. Ganz ähnlich die Sol. decl. p. 632 („Primum igitur toto pectore prophetica et apostolica scripta V. et N. T., ut limpidissimos purissimosque Israëlis fontes, recipimus et amplectimur: et sacras literas solas unicam et certissimam illam regulam esse credimus, ad quam omnia dogmata exigere, et secundum quam de omnibus tum doctrinis, tum doctoribus iudicare oporteat. Et quia iam olim sincera Christi doctr. in genuino et sano sensu ex sacr. lit. collecta.., amplectimur *etiam* tria illa cath." cet.).

8) Vergl. auch Augsb. Conf. Vorr. p. 6: „Hierum .. übergeben wir unſerer Pfarrherren.., auch unſers Glaubens Bekenntniß, was u. welchergeſtalt ſie aus Grunde göttlicher h. Schrift predigen, lehren" ꝛc.

9) Sie ſpricht nur in der einen Beziehung (während ſie inconſequent genug in der anderen das äußere Wort Gottes und mithin die Schrift geringſchätzig behandelt — vergl. das oben Folgende —, ja, im Munde ihrer Begründer wenigſtens, ſelbſt auch beurtheilt; ſ. S. 368 ff. Anm. 2.) die Grundſätze von alleiniger Schriftgeltung noch ſchärfer und unbedingter aus, alle — nicht bloß aequiparatio (wie die Form. Conc.), ſondern auch nur irgend — „comparatio" mit irgend menſchlichen Schriften ſtreng verpönend. Vergl. *Conf. Belg.* 7.; Conf. Helv. II, 1. 2; Conf. Gall. art. 5; Art. Angl. 6; Conf. Scot. 18. 19.

10) Für mehrere einzelne (die puritaniſchen) Theile der reformirten Kirche (die ins apoſtoliſche Zeitalter gar unſauber hineinplumpen) iſt wirklich faſt die ganze Geſchichte der Kirche ſeit der Apoſtelzeit mit all ihrer Ausbildung der gegebenen Schriftelemente ſo gut wie nicht da.

geren, formelleren, Schriftanwendung, auf Unkoſten des doctrinell Materiellen) ſo ſehr übertreibt, daß ſie einerſeits manche Satzung im Gegenſatze gegen die Stimme aller chriſtlichen Jahrhunderte, ſelbſt die apoſtoliſche Zeit nicht ausgenommen, verficht, andererſeits ſelbſt ihren eigenen Bekenntnißſchriften nicht recht traut (S. 106). Noch weiter aber und ausgedehnter verfolgen dieſen Keim der praktiſchen (ob auch nicht bloß praktiſchen) Willkühr die anderen kleineren Kirchenpartheien, wenn gleich auch ſie großentheils theoretiſch die lutheriſchen Grundſätze[11]) feſthalten wollen. Die Arminianer rationaliſirten allmählig das ganze Lehrſyſtem[12]), und wollten gar keine hiſtoriſchen Bekenntniſſe von ſymboliſcher Autorität gelten laſſen, als gebe es gar keine objective bibliſche Wahrheit für alle Zeit (, wie ſie denn auch die eigentliche Inſpiration der Schrift leugnen[13])). Die Mennoniten wollten allerdings ihren Bekenntniſſen zufolge nur das vorgetragen wiſſen, was mit dem geſchriebenen Worte des A. und N. Teſt. übereinſtimme; für übereinſtimmend mit demſelben aber erkannten ſie auch ihre offenbaren ebenſo vernünftelnden, als widerhiſtoriſchen Irrlehren, und überhaupt waren ſie in Beſtimmung des Inhalts der göttlichen Offenbarung ſo uneins mit einander, daß von jeher die einen von ihnen behauptet haben, was die anderen leugnen. Die Quäker — im äußerſten Gegenſatz gegen alles nur Hiſtoriſche im Chriſtenthum — ſtellen ausdrücklich neben und darum über die Schrift ein nur inneres Licht, in welchem denn freilich nothwendig auf eine zweideutige Weiſe Göttliches und Menſchliches ſich vermengt. Dieſe Offenbarung durch den Geiſt, als die Quelle, aus der die Schrift ſelbſt gefloſſen, erkennen ſie für die Hauptquelle der Wahrheit, die h. Schrift aber betrachten ſie als eine Offenbarung untergeordneter

---

11) Nur in Hinſicht auf alleinige Schriftgeltung ebenfalls wieder, und zwar noch mehr, ins Scharfe und Schroffe getrieben. Vergl. z. B. Conf. Remonstr. 1, 10 sqq. (wonach u. A. auch „*lites omnes* ad religionem pertinentes . . ex iis [libris sacris] *solis* disceptentur“); ꝛc.

12) Und zwar nicht ſo, wie auch in die lutheriſche Kirche der Rationalismus endlich eindrang, wobei doch immer eine Norm kirchlicher Orthodoxie in der Lehre der Symbole als gültig noch zurückblieb.

13) Schon Episcopius (Inst. IV, 4.) hatte den Inſpirationsbegriff nur auf ſ. g. Weſentliches beſchränkt, und dabei blieb man in der Folge noch keinesweges ſtehen.

Art. Durch das Zeugniß des Geiſtes erhalte die Schrift ſelbſt erſt Auctorität, und darum ſei auch der Geiſt die Quelle aller Erkenntniß und Wahrheit. Durch den Geiſt allein gelange man zur wahren Erkenntniß Gottes, durch ihn werde man in alle Wahrheit eingeführt und über Alles belehrt; ſo ſei denn der Geiſt, nicht die Schrift, der Grund und die Quelle aller Wahrheit und die erſte Regel des Glaubens[14]) —; wobei nun freilich eben immer über-

14) Vergl. Barclai Apol. thes. 2.: „Cum nemo patrem noverit, nisi filius .., et cum revelatio filii sit in eo per spiritum: ideo testimonium spir. illud est, quo et hactenus revelata est et nunc revelatur et solummodo revelari potest vera cognitio dei .... Deus spiritus revelatione se ipsum semper filiis hominum patefecit .., quae revelationes dei per spir. sive externis vocibus et apparitionibus, sive somniis, sive internis obiectivis in corde manifestationibus, olim formale eorum fidei obiectum fuere et adhuc ita permanent .. Divinae revelatt. internae, quas ad fundandam veram fidem absolute necessarias esse adstruimus, externo scripturarum testimonio aut sanae rationi ut nec contradicunt, ita nec unquam contradicere possunt. Non tamen inde sequitur, quod hae revelatt. div. ad externum scripturarum testimonium aut etiam ad rationem naturalem seu humanam tanquam ad nobiliorem aut certiorem normam et amussim, examinari debeant; nam divina revelatio et illuminatio interna est quiddam per se evidens et clarum“ cet. (Doch bemerkt Barcl. Commentar. in 3. thes. p. 47: „Quia scripturae unanimiter, exclusis quae apocryphae dicuntur, ab omnibus Christianis recipiuntur et dictante spiritu scriptae habentur, et si qui errores iniuria temporis irrepserint parvi sunt, praesertim in rebus substantialibus, ita saltem, ut testimonium amplum et sufficiens omnibus christ. religionis essentialibus relictum sit, existimamus, eas esse aptissimum externum inter Christianos controversiarum iudicem, ita ut, quaecunque doctrina iis contraria sit, iure merito negari possit et quasi haeresis reiici; et pro nostra parte et doctrinas et mores nostros earum examinationi libentissime concedimus.“) — Vorzüglich ſodann ib. thes. 3.: „A sanctis his revelationibus spiritus dei processerunt scripturae veritatis, quae, quoniam solummodo sint declaratio fontis et non ipse fons, ideo non existimandae sunt principalis origo omnis veritatis et cognitionis, nec adaequata primaria regula fidei et morum; licet, cum dent verum et fidele testimonium primae originis, sint et possint existimari regula secundaria, subordinata spiritui, a quo, quam habent, excellentiam et certitudinem derivant. Nam, sicut interno spiritus testimonio earum certitudinem solummodo novimus, ipsae etiam testantur,

ſehen iſt[15]), (was — nach dem oben Bemerkten — ſchon im voraus im Gegenſatz gegen allen quäkeriſchen Enthuſiasmus die lutheriſche Kirche ſo ſtreng in ſo ſchöner Nüchternheit feſthält), daß Niemand ein wirkliches Kriterium für die Aechtheit ſeines Geiſtes haben kann, als in dem untrüglichen Worte der Schrift. Die Swedenborgianer[16]) bekennen auch einen Glauben [ſ. Anm. 18.] an das A. und N. Teſt. (nach dem kurzen Glaubensbekenntniſſe in dem oben angeführten Katechismus ſchlechthin „an die h. Schrift als das Wort Gottes oder die göttliche Wahrheit ſelbſt, und welche iſt die Quelle der Weisheit für Engel und Menſchen"[17])); als höchſte Norm der Auslegung aber ſtellen ſie, gemäß der Swedenborgiſchen „Offenbarung des geiſtigen Sinnes des göttlichen Wortes" (ſ. ob. §. 27. Ende), die abſichtlich neuen theoſophiſch ſpeculativen Ideen auf, die ihr Syſtem bedingen, und was in der h. Schrift zu denſelben nicht ſtimmen will, erklären ſie in dieſer

---

spiritum esse illum rectorem, sanctis traditum, quo ducendi sunt in omnem veritatem, itaque secundum scripturas spiritus est primus et principalis ductor, et cum ideo recipiamus et credamus scripturis, quod a spiritu processerunt, igitur etiam spiritus magis originaliter et principaliter est regula." (Vergl. auch noch bei §. 29, 3.)

15) Erſt neuerlich, 1829, haben die engliſchen Quäker auf einer Generalverſammlung im Gegenſatz gegen die Hickſianer erklärt: „Um jede Mißdeutung unſerer Geſinnungen zu verhüten, fühlen wir uns in der gegenwärtigen Zeit aufgefordert, unſeren Glauben an die göttliche Eingebung und das göttliche Anſehen des A. und N. T. öffentlich zu bekennen" (ſ. Evang. Kirchenzeit. 1829. S. 782 ff.; vergl. meine Kirchengeſch. ed. 2. 3. II. §. 219. Anm. 624.)

16) Sie wollen ausdrücklich nur neue Kirche ſeyn, „eine neue Anſtalt der göttl. Güte und Wahrheit" haben — nach Fr. 40. des Katech. —, „wodurch" erſt „die reinen Lehren des h. Wortes bekannt gemacht worden;" vergl. oben S. 137 Anm. 5.

17) Die 11. Frage des Katech. lautet ſodann: „Wie iſt ſie dies? A. Weil ſie von Gott ſelbſt geſprochen, und durch Menſchen, welche Gott hiezu mit ſeinem Geiſte erfüllt hatte, in natürlicher Sprache geſchrieben worden iſt; daher ſie einen geiſtigen Sinn enthält, welcher der Faſſungskraft der Engel" [vergl. unten §. 35. Schlußanmerk.] „angemeſſen, und einen natürlichen Sinn, welcher der Faſſungskraft der Menſchen angemeſſen iſt." (Von dem erſteren behaupten die Swedenborgianer [ſ. Tafel Vergleich. Darſtell. ꝛc. S. XCIX.], daß ſeine durch Swedenborg durchgeführte Nachweiſung die einzig ſichere Beglaubigung der Göttlichkeit der h. Schrift ſei.)

Art des Rationalismus allegoriſch, oder ſtreichen es, wie die Apoſtelgeſchichte und alle neuteſtamentlichen Briefe, factiſch ganz aus dem Canon hinweg[18]); was aber in der ganzen chriſtlich kirchlichen Geſchichte damit ſich nicht reimt, iſt alles verderbt. Die Socinianer endlich verlangen häufig in ihren Schriften ſchlechthin Unterwerfung unter die h. Schrift, und verwerfen — allerdings zwar mit der luth. Kirche, nicht aber wie dieſe, ſondern um alle frühere kirchlich geſchichtliche Entwickelung völlig unbekümmert[19]) — die Tradition als eine der Schrift beigeordnete Erkenntnißquelle; allein das Gegentheil von Unterwerfung unter die Schrift üben ſie, und den Grundſatz, daß alles das nicht als Lehre der Schrift betrachtet werden dürfe, was der Vernunft widerſpreche, wenden ſie nicht bloß an, ſondern ſprechen ihn auch klar aus, daher wir denn ſchon bei ihnen die Grundzüge zu der ſpäter beliebten Accommodationstheorie finden. Ohnehin legen ſie dem A. Teſt. nur einen ganz untergeordneten Werth bei. Dabei halten ſie auch den Inſpirationsbegriff überhaupt nicht in ſeiner Strenge feſt, ſondern geben zu[20]), daß ſich auch wohl Irrthümer in die Bibel möchten eingeſchlichen haben, und beſchränken die höhere Leitung bei Abfaſſung der h. Schrift dahin, daß nach Gottes Fügung nur tugendhafte, ehrliche und wohlunterrichtete Menſchen ſie verfertigten[21]).

3. Wie wir nun aber ſo auf der einen Seite einſeitige Abweichungen von den richtigen Grundſätzen über die chriſtliche Erkenntnißquelle finden, ſo auch Einſeitigkeit auf der anderen. Die römiſch-katholiſche Kirche ſtimmt mit der lutheriſchen inſofern überein, als auch ſie eine übernatürliche göttliche Offenbarung in der h. Schrift entſchieden anerkennt, woran die Vernunft nicht klügeln dürfe, und als auch ſie die Ueberzeugung ausſpricht, daß die bibliſche Offenbarung unter beſonderer göttlicher Veranſtaltung

---

18) S. Swedenb. Göttl. Offenbarungen, deutſch durch Tafel. Tüb. 1824. Anhang S. 35 f. (Unter den hier befindlichen „Hauptartikeln des Glaubens der neuen Kirche" werden auch die h. Schriften des A. u. N. T., bei den letzteren aber nur die 4 Evangelien u. die Apokal. aufgezählt.)

19) Sie wiſſen dieſelbe auch überhaupt ſo wenig zu würdigen, daß der Catech. Rac. qu. 33. die Traditiones ſchlechthin als „confictas et inventas" bezeichnet.

20) Vergl. F. Socin. de auctoritate scripturae sacrae.

21) Mehr über das Eigenthümliche der ſocinianiſchen Lehre ſ. §. 32.

mitgetheilt und die bibliſchen Schriftſteller von dem H. Geiſte in alle Wahrheit geleitet und vor jedem Irrthum bewahrt worden ſeien. Zwiſchen beiden Kirchen aber tritt doch eine zwiefache Hauptverſchiedenheit, und zwar ganz entgegengeſetzter Art, wie zwiſchen der lutheriſchen und mehreren kleineren Kirchenpartheien, hervor, indem die katholiſche Kirche, in Ueberſchätzung des menſchlich-geſchichtlichen Verlaufs der Kirche,

a. die gemeinſam anerkannte göttlich bibliſche Offenbarungsurkunde

α. noch mit einigen menſchlichen Büchern vermehrt, welche die Proteſtanten vom Canon ausſchließen,

β. eigentlich nur in einer gewiſſen eigenthümlich ſanctionirten Form gebraucht, und

γ. nach unfreien Grundſätzen exegetiſch und dogmatiſch behandelt; und

b. und hauptſächlich — wie ſie überhaupt [22]) die Ehre nicht Gott allein giebt, ſondern theilt zwiſchen Gott und dem Menſchen (dem Sünder [23])) — außer der rein göttlichen ſchriftlichen bibliſchen Urkunde auch noch eine andere Offenbarungsniederlage, ein zweites Principium cognoscendi des Chriſtenthums annimmt [24]), deſſen Verwerfung einen Grundcharakter der proteſtantiſchen Kirchen ausmacht, die Tradition.

In der Hauptſache ſtimmt ſodann hinſichtlich faſt aller dieſer Punkte auch die griechiſche Kirche mit der katholiſchen überein. S. §. 29—31.

---

22) S. beſonders unten die Lehre von der Rechtfertigung.

23) Als welchen ſie ihn freilich auch wieder nicht in voller Tiefe und Klarheit erkennt; ſ. §. 38.

24) Eine Annahme, mittelſt welcher übrigens ebenſo ſehr, als danach das Menſchliche (hier abgeſehen davon, daß es als ſolches zugleich das Unreine), die Tradition, durch Gleichſtellung mit dem Göttlichen, dem Schriftworte, über Gebühr erhoben, auch das Göttliche durch Gleichſtellung mit dem Menſchlichen herabgewürdigt oder doch verkleinert wird (weshalb denn z. B. die Lehre von der Inſpiration der h. Schrift die katholiſche Kirche bei weitem nicht mit der Strenge der lutheriſchen handhabt, und die katholiſche Dogmatik die inspiratio und suggestio der lutheriſchen in eine assistentia und directio Spiritus Sancti zu verwandeln kein Bedenken trägt).

§. 29.

Römiſch-katholiſche Kirche insbeſondere, in Vergleich mit den proteſtantiſchen (der lutheriſchen namentlich), und zwar zunächſt in Betreff der Grundſätze über die h. Schrift.

Der Unterſchied der römiſchen Kirche von der lutheriſchen und von den proteſtantiſchen überhaupt in Betreff der chriſtlichen Erkenntnißquelle beſteht — in Folge des §. 28. Ende angegebenen Entwickelungsganges — theils in einer theilweiſe anderen Anſicht von der gemeinſam anerkannten bibliſchen Offenbarungsurkunde, theils in der Anerkennung einer zweiten Erkenntnißquelle außer der Bibel in der Tradition.

Die andere Anſicht der katholiſchen Kirche von der Bibel zunächſt nun betrifft

1. die altteſtamentlichen Apokryphen.

In der Beſtimmung des bibliſchen Canons harmonirt die katholiſche Kirche mit der lutheriſchen rückſichtlich des Neuen Teſt., wiewohl in der kritiſchen Behandlung des neuteſt. Canons, hinſichtlich der Antilegomena, die letztere nach Luthers Vorgange eine größere Freiheit geſtattet; in der Beſtimmung des altteſt. Canons aber weichen beide von einander ab, indem unſere altteſt. Apokryphen von der katholiſchen Kirche mit zum Canon gerechnet werden, während die lutheriſche und die reformirte Kirche ſie von demſelben ausſchließen, und ſie entweder, wie manche Theile der reformirten Kirche in ihrem Intereſſe eines möglichſten Herausreißens des göttlichen Wortes aus dem geſchichtlichen Zuſammenhange und einer möglichſt ſcharfen ſelbſt localen Abgrenzung des Canons gegen alles menſchlich Ueberlieferte, — freilich im Extrem — nun auch gar nicht mit Bibelausgaben wollen verbreiten laſſen, oder ſie, wie die lutheriſche Kirche, doch nur für nützliche und leſenswerthe, keinesweges aber für dogmatiſch normale, göttliche Bücher erklären. Nach dem Vorgange mancher nicht kritiſch prüfenden Kirchenlehrer der erſten Jahrhunderte nehmlich [25]) hatte die erſte kirchliche Entſchei-

---

25) Vergl. in Betreff einzelner altteſt. Apokryphen Irenaeus adv. haer. V, 35.; Tertullian. adv. Valentinianos c. 2.; exhort. ad cast. c. 2.; auch Clem. Alex. Paedag. II. p. 161.

dung im Weſentlichen nach dem Sinne der heutigen römiſchen Kirche ſchon das Concil zu Hippo 393 und deutlicher und gewiſſer ſodann das zu Carthago 397 gegeben, welches letztere im 74. Canon unſere Apokryphen des A. T. als canoniſch anerkannte. Dies war hauptſächlich geſchehen unter dem Einfluſſe Auguſtins, der zwar allerdings auch einen Unterſchied zwiſchen dieſen Büchern und den übrigen canoniſchen machte[26]), aber erſtere doch nicht als apokryphiſche, d. h. nach ſeiner Deutung[27]) ganz verwerfliche, häretiſche, Bücher bezeichnen wollte. Durch Auguſtins Auctorität, die freilich bei einem kritiſchen Gegenſtande nicht hätte von ſo großem Gewicht ſeyn ſollen, und durch das Anſehen einiger afrikaniſchen Synoden (namentlich zunächſt außer den oben genannten der Carthagiſchen vom J. 419) ward es nun im Abendlande vorherrſchende Sitte, unſere Apokryphen zum Canon zu rechnen, und Carl der Große ließ ſie als ſolche (canoniſche) von neuem ſanctioniren. Indeß hatten doch auch nicht wenige alte Kirchenlehrer über dieſen Punkt anders geurtheilt. Schon Melito von Sardes im 2. Jahrh. zählt in der bei Euseb. hist. eccl. IV, 26 aufbehaltenen Stelle unſere altteſt. Bücher als canoniſche auf mit Ausſchluß der Apokryphen. Ebenſo ſondert Origenes, obgleich er den Gebrauch der Apokryphen nicht aufgiebt (cf. de principp. II, 1; ep. ad African. Opp. T. I. p. 12 sqq.), bei Euseb. h. e. VI, 25 (Euſebius

---

26) Er geſteht, daß erſtere nicht bei Allen angenommen würden, und drückt auch mehrmals Zweifel an ihrem inneren Werthe, ihrer Inſpiration aus. S. Aug. de doctr. christ. II, 8 („Tenebit igitur hunc modum in scripturis canonicis, ut eas, quae ab omnibus accipiuntur ecclesiis catholicis, praeponat eis, quas quidam non accipiunt; in eis vero, quae non accipiuntur ab omnibus, praeponat eas, quas plures gravioresque accipiunt.“ Weiter unten heißt es von den Büchern der Weisheit und Sirach: „De quadam similitudine Salomonis esse dicuntur ..., qui tamen, quoniam in auctoritatem recipi meruerunt, inter propheticos numerandi sunt“); contra Gaudentium 31, 1 („hanc quidem scripturam, quae appellatur Machabaeorum, non habent Judaei sicut legem et prophetas et psalmos, quibus Dominus testimonium perhibet tanquam testibus suis [Luc. 24, 44], sed recepta est ab ecclesia non inutiliter, si sobrie legatur vel audiatur“); ꝛc. Vergl. auch Marheinecke Symbolik I, 2 S. 231 ff. u. Clausen Aur. Augustinus S. S. interpres p. 40 sq.

27) Vergl. de civit. Dei XV, 23; c. Faustum XXII, 79.

ſelbſt ſtimmt auch bei) die Apokryphen von den canoniſchen Schriften, und gleicherweiſe ſcheiden ſich die altteſt. Apokryphen vom Canon nun in der Folge nicht bloß Orientalen, wie Athanaſius (epist. festalis Opp. T. I. p. 961 ed. Bened. u. Synopsis s. s. Opp. II. p. 126 sqq. [28])), Cyrillus von Jeruſalem (Catech. IV. n. 33 sqq. p. 67 sqq. ed. Tutt.), Gregor von Nazianz (Carm. 33.), Epiphanius (de ponderibus et mens. c. 22. 23. Opp. T. II. p. 180 ed. Petav.), und — ſelbſt bis zum Verbot der Leſung der Apokryphen — der 59. und 60. Canon des Laodiceniſchen Concils um 360, ſondern auch occidentaliſche Kirchenlehrer, wie Hilarius (Prolog. in Psalm. explanat. p. 8), Rufinus (Exposit. in symb. apost., in den Opp. Cyprian. ed. Oxon. p. 26), und vor Allen der gelehrte und ſelbſt mit Juden, um auch den ächt jüdiſchen Canon zu wiſſen, in enger literariſcher Verbindung ſtehende Hieronymus (Prolog. galeat. u. praefat. in libb. Salomonis [29])). Allein trotz der gelehrten Auctorität des Hieronymus und der Richtigkeit ſeines Urtheils drang ſeine Anſicht doch nicht durch; nur einzelne Gelehrte des Mittelalters, wie Johann von Salisbury, Hugo von St. Victor, Hugo de Sto Caro und Nicolaus von Lyra erneuerten ſie [30]); aber im Ganzen blieb es bei

28) Er bezeichnet hier ausdrücklich die meiſten unſerer altteſt. Apokryphen als *οὐ κανονιζόμενα μὲν* (*κανονιζόμενα* erläutert er aber durch *πιστευθέντα τε θεῖα εἶναι βιβλία*), *ἀναγινωσκόμενα δὲ μόνον τοῖς κατηχουμένοις*.

29) Prol. gal.: „Quomodo igitur XXII elementa sunt — ita XXII volumina supputantur … Atque ita fiunt pariter Veteris legis libri XXII i. e. Mosis V, et Prophetarum VIII, Hagiographorum IX … Quidquid extra hos est, (außerhalb unſerer canon. altteſt. Bb.), inter apocrypha ponendum. Igitur Sapientia, quae vulgo Salomonis inscribitur, et Iesu filii Sirach liber et Iudith et Tobias et Pastor non sunt in Canone. Machabaeorum primum librum hebraicum reperi, secundus graecus est." — Praef. in 1. Sal.: „Fertur et *πανάρετος* Iesu filii Sirach liber et alius *ψευδεπίγραφος*, qui Sapientia Salomonis inscribitur … Sicut ergo Iudith et Tobi et Machabaeorum libros legit quidem ecclesia, sed inter canonicas scripturas non recipit, sic et haec duo volumina legat ad aedificationem plebis, non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam."

30) Viele — ſo äußert ſich Lyra in ſeinem Bibelcommentar de libris bibliae canonicis et non canonicis (vergl. I. G. Rosenmüller Historia interpretationis libror. ss. T. V. p. 285 sqq.) — Viele wiſſen

der Vermengung der apokryphiſchen Bücher mit den canoniſchen. Erſt Luther und ſeine Freunde erkannten klar das Irrige dieſer Vermiſchung, und kehrten ausdrücklich zum rechten Canon zurück. Sie erkannten, daß jene Bücher nicht in den Canon gehörten, weil aus der deutlichen Stelle des Joſephus contra Apionem lib. I. c. 8.[31]) und anderen deſſelben, ſowie aus den neuteſtamentlichen Citaten[32]) hervorgehe, daß ſie ſich nicht in dem Canon der paläſtiniſchen Juden, alſo auch Chriſti und der Apoſtel, befanden, und weil die hiſtoriſch forſchenden und kritiſch prüfenden alten Kirchenlehrer, wie vornehmlich Origenes, Euſebius und Hieronymus, ſie vom Canon ausſchließen; und in dieſem hiſtoriſchen Reſultat wurde man noch durch die Wahrnehmung beſtärkt, daß ja dieſe Bücher

---

jenen Unterſchied gar nicht mehr, ſie betrachten alle Schriften pari veneratione, und nehmen ein Aergerniß an denen, die darin unterſcheiden. Er wiederholt dann die Beſtimmungen des Hieronymus und giebt die Definition: „Canonici sunt confecti Spiritu S. dictante; non canonici autem sive apocryphi nescitur quo tempore quibusve auctoribus sint editi.“ Doch hat er nichts gegen das kirchliche Vorleſen der letzteren einzuwenden, und nennt ſie valde bonos et utiles, mit der Bemerkung: „nihil in eis, quod canonicis obvict, invenitur.“

31) *Οὐ γὰρ* — ſagt Joſephus hier — *μυριάδες βιβλίων εἰσὶ παρ᾽ ἡμῖν..· δύο δὲ μόνα πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία, τοῦ παντὸς ἔχοντα χρόνου τὴν ἀναγραφὴν, τὰ δικαίως θεῖα πεπιστευμένα.* Nun redet er von allen dieſen unſeren canoniſchen altteſt. Büchern. Dann fährt er fort, alle nach Artaxerxes verfaßten Schriften hätten nicht gleiches Anſehen mit jenen: *Ἀπὸ δὲ Ἀρταξέρξου μέχρι τοῦ καθ᾽ ἡμᾶς χρόνου γέγραπται μὲν ἕκαστα· πίστεως δὲ οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν, διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν.* Endlich hebt er noch recht klar die Auctorität jener wirklich canoniſchen Bücher hervor: *Δῆλον δ᾽ ἐστὶν ἔργῳ, πῶς ἡμεῖς τοῖς ἰδίοις γράμμασι πεπιστεύκαμεν. τοσούτου γὰρ αἰῶνος ἤδη παρῳχηκότος, οὔτε προσθεῖναί τις οὐδὲν, οὔτε ἀφελεῖν αὐτῶν, οὔτε μεταθεῖναι τετόλμηκεν. πᾶσι δὲ σύμφυτόν ἐστιν εὐθὺς ἐκ τῆς πρώτης γενέσεως Ἰουδαίοις, τὸ νομίζειν αὐτὰ Θεοῦ δόγματα, καὶ τούτοις ἐμμένειν, καὶ ὑπὲρ αὐτῶν, εἰ δέοι, θνήσκειν ἡδέως.*

32) Sie ſagen negativ und poſitiv etwas aus; negativ, inſofern ſich nirgends im N. T. eine Berufung auf ein altteſt. Apokryphon findet, und auch die Anſpielungen auf Stellen daraus, die man hat finden wollen, unſicher ſind; poſitiv, indem das Beiſpiel Matth. 23, 35 aus dem erſten und letzten Buche des A. T., 1 Moſ. und 2 Chronik, die Apokryphen vom Canon ausſchließt.

auch aus den Zeiten nach dem letzten Propheten Maleachi herrührten, und manches hiſtoriſch Unhaltbare oder dogmatiſch Verwerfliche (wie vom Fegfeuer, von den Fürbitten und Opfern für Verſtorbene, von entſündigender Kraft guter Werke, ꝛc.) enthielten. So erklärte denn Luther[33]), ohne daß aber die lutheriſchen Symbole ſich eben ſo beſtimmt darüber äußerten[34]), die Apokryphen bloß für eine nützliche Schriftenſammlung, aber ohne Inſpiration und dogmatiſch canoniſche Auctorität, und in dieſem Sinne drücken ſich auch die reformirten Bekenntniſſe aus (vergl. Conf. Helvet. II. cap. 1; Conf. Gall. art. 3. 4.; Conf. Belg. a. 6[35]).

Aehnlich die Arminianer, die Socinianer, bei welchen letzteren freilich ohnehin das A. T. nicht ſehr in Betracht kommt (vergl. §. 32.), und die Mennoniten.

Schon der Gegenſatz gegen die Proteſtanten ließ nun aber das Tridentiner Concil anderer Meinung ſeyn. Da ſich Luther für den Canon des Hieronymus ausgeſprochen hatte, ſo entſchied es ſich um ſo mehr für den Canon Auguſtins, gab dem ſeither in der Kirche herrſchenden Usus ſeine volle Beſtätigung, erklärte, des Widerſpruchs einiger Väter ungeachtet, in der 4. Seſſion decr. I. die altteſtamentlichen Apokrypha für canoniſch, und belegte alle, die dies leugneten, mit dem Anathema[36]). Die Gründe zu dieſer

---

33) Die Ueberſchrift in der Lutherſchen deutſchen Bibelüberſetzung lautet: „Apokrypha; das ſind Bücher, welche der h. Schrift nicht gleich gehalten, und doch nützlich und gut zu leſen ſind.“ Vergl. Luthers Vorrede zu Sirach, Baruch, den BB. der Makkabäer.

34) Factiſch ſprechen ſie allerdings daſſelbe aus, indem ſie zwar Stellen auch aus den Apokryphen mitunter anführen (Apol. C. A. art. 3. p. 117; art. 9. p. 224), doch ausdrücklich nur die prophetiſchen und apoſtoliſchen Schriften als Glaubensregel anerkennen (Form. Conc. init.).

35) „Libri apocr., quos quidem ecclesia legere, et ex iis documenta de rebus cum libris canonicis consentientibus desumere potest: at nequaquam ea ipsorum vis et auctoritas est, ut ex ullo testimonio ipsorum aliquod dogma ... certo constitui possit.“ — Manche reformirte Confeſſionen (Conf. Gall. l. 1., art. Angl. 6.) geben auch ausdrückliche Verzeichniſſe der canon. BB. A. T., mit Separirung der Apokryphen.

36) Das wichtige Decret („Decretum de canonicis scripturis“), welches hier klüglich zweierlei zuſammenſchmilzt (ſ. unten §. 30.), lautet: „Sacrosancta, oecumenica et generalis Tridentina Synodus, in Spiritu

Entſcheidung, auf deren Entwickelung aber die Synode nicht einging, lagen beſonders theils in dem Streben, das einmal Hergebrachte zu erhalten, theils in dem Wunſche, die lateiniſche Vulgata, die natürlich auch die Apokryphen enthielt, nach ihrem ganzen Umfange zu beſtätigen, theils endlich in der Abſicht, aus den Apokryphen auch bibliſche Beweiſe für gewiſſe (die oben bezeichneten) Lehren zu entnehmen. Bellarmin u. A. berufen ſich auch auf die Autorität der älteſten, namentlich lateiniſcher Kirchenväter. Doch war und blieb die Entſcheidung ein ungeſchichtlicher Machtſpruch. Vergeblich haben auch manche neuere katholiſche Gelehrte, wie Lamy und Jahn[37], die Härte des Schluſſes durch die Unter-

---

S. legitime congregata, praesidentibus in ea eisdem tribus Apostolicae Sedis Legatis, hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa evangelii in Ecclesia conservetur: quod promissum ante per Prophetas in Scripturis sanctis Dominus noster I. Chr. Dei filius proprio ore primum promulgavit, deinde per suos Apostolos tanquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae omni creaturae praedicari iussit, perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis, Spiritu S. dictante, quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt; orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam V. quam N. T., cum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tanquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu S. dictatas, et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur. Sacrorum vero librorum indicem huic decreto adscribendum censuit, ne cui dubitatio suboriri possit, quinam sint, qui ab ipsa Synodo suscipiuntur. Nun folgt eine Aufzählung aller einzelnen alt- und dann neuteſt. Schriften, letzterer natürlich ohne unterſcheidende Bezeichnung der ſ. g. Antilegomena; erſterer in dieſer Folge: 5 BB. Moſis, Joſua, Richter, Ruth, 4 BB. Könige, 2 BB. Chronik, 2 BB. Esra, Tobias, Judith, Eſther, Hiob, Pſalter, Proverbien, Prediger, Hohelied, Buch der Weisheit, Sirach, Jeſaias, Jeremias mit Baruch, Ezechiel, Daniel, die 12 kleinen Propheten, und 2 BB. der Makkabäer. Hierauf heißt es weiter im Decret: Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia Catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata Latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, et traditiones praedictas sciens et prudens contempserit: anathema sit."

37) Bern. Lamy Apparat. bibl. L. II. c. 5. p. 333 ed. Lugd. 1723: „Iccirco libri, qui in secundo canone sunt, licet coniuncti

ſcheidung eines erſten und zweiten Canons, protocanoniſcher und deuterocanoniſcher Schriften, zu mildern geſucht; denn dieſe Annahme widerſtreitet dem Concilium Tridentinum, welches die Apokryphen ganz untermiſcht unter den canoniſchen Schriften aufführt, und iſt nur willkührlicher Nothbehelf.

Die divergirende Anſicht der katholiſchen Kirche von der Bibel betrifft

2. eine eigenthümliche ſanctionirte Form, worin die katholiſche Kirche die Bibel gebraucht, oder das Anſehen der *Vulgata*.

Die lateiniſche Bibelüberſetzung des Hieronymus, die Vulgata, war wegen Mangels an Kenntniß des Hebräiſchen und Griechiſchen nach und nach faſt allen Theologen unentbehrlich geworden und dadurch zum höchſten Anſehen gelangt. Luthers Dringen auf Erforſchung des bibliſchen Grundtextes erſchien daher als ſehr unbequeme Neuerung, und ſo lenkte ſich in polemiſchem Intereſſe die Aufmerkſamkeit der Tridentiner Synode auch auf dieſen Punkt. In derſelben 4. Seſſion im 2. Decret (Decr. de editione et usu sacror. librorum) ward feſtgeſetzt: „Da die heilige Synode außerdem erwog, daß es der Kirche nicht wenig Nutzen bringen könne, wenn es bekannt wäre, welche von allen den lateiniſchen Bibelausgaben, die im Umlaufe ſind, für authentiſch zu halten ſei: ſo hat ſie feſtgeſetzt und thut kund, daß dieſe alte und gemein übliche Ausgabe, die Vulgata, die durch den langen Gebrauch ſo vieler Jahrhunderte in der Kirche ſelbſt gebilligt iſt, bei öffentlichen Vorleſungen, Disputationen, Predigten und Erklärungen für authentiſch gehalten werden und Niemand wagen ſoll, ſie unter irgend einem Vorwande zu verwerfen" [38]). Offenbar iſt dies Decret in

---

cum ceteris primi canonis, tamen non sunt eiusdem auctoritatis." — J. Jahn Einleit. in die göttl. BB. des A. B. Th. I. (1802) S. 132 ff. behandelt die ſämmtlichen Apokryphen des A. T. ausdrücklich als den „zweiten Canon."

38) Die Worte lauten: „Insuper eadem sacrosancta Synodus considerans, non parum utilitatis accedere posse Ecclesiae Dei, si ex omnibus latinis editionibus, quae circumferuntur, sacrorum librorum, quaenam pro authentica habenda sit, innotescat: statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot sae-

ſeinen Ausdrücken ſchwankend gefaßt, und leidet eine zwiefache Auslegung. Die eine haben die Proteſtanten und zugleich die orthodoxeſten römiſch-katholiſchen Theologen, die andere mehrere andere katholiſche Theologen angewandt. Bald nehmlich warfen die Proteſtanten dem Tridentiner Concil vor, daß es jenem Decret zufolge die Vulgata (an ſich) dem bibliſchen Grundtexte gleich, ja (im Gebrauch) ſogar über denſelben geſtellt habe, indem es die Theologen zum ausſchließlichen öffentlichen Gebrauch derſelben verpflichte. Hierauf jedoch entgegneten manche katholiſche Theologen, das Tridentiner Decret ſei keinesweges in dieſem Sinne zu faſſen; man habe damit nur der Vulgata wegen ihres hohen Alters, ihres geheiligten kirchlichen Gebrauchs und ihrer Treue den Vorzug vor allen lateiniſchen Ueberſetzungen ertheilen, und ſie auch für den künftigen kirchlichen Gebrauch legitimiren wollen; den ſprachgelehrten Theologen aber ſei das Recht unbenommen, Forſchungen im bibliſchen Grundtexte anzuſtellen und vorzutragen[39]. So ſchon Dü Pin in ſeinen Disputationes. Par. 1701. T. I. p. 661. Er erſchließt dieſen Sinn des Decrets daraus, daß ja zunächſt das Concil die Vulgata ausdrücklich nur den anderen lateiniſchen Ueberſetzungen entgegenſtelle, daß es ferner, indem es (in der anderen Hälfte deſſelben 2. Decrets 4. Seſſion) eine emendirte Ausgabe der Vulgata verordnete und alſo die Fehlerhaftigkeit ihres Textes erkannte, die Vulgata nicht für inſpirirt und fehlerfrei halten könne, und daß es endlich keinesweges verböte, eine andere Ueberſetzung oder das Original zu Hülfe zu nehmen. Aehnlich neuerlich Jahn in der Einleit. ins A. T. und mehrere Andere[40], die dann unter authentica entweder die beſte, zuverläſſigſte, oder angemeſſener die öffentlich autoriſirte, kirchlich eingeführte Ueberſetzung verſtehen. Allein abgeſehen von der Schwäche der Dü-

---

culorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur; et ut nemo illam reiicere quovis praetextu audeat vel praesumat."

39) Wäre dies der Sinn des Decrets, ſo würde dadurch freilich der Vulgata keine weſentlich viel höhere Auctorität beigelegt worden ſeyn, als ſie etwa auch die Lutherſche Bibelüberſetzung hat.

40) Auch die Jahrſchr. f. Theol. u. Kirchenrecht der Kath. Bd. I. H. 1. S. 1 ff. (ſ. dagegen Bengel's Archiv Bd. I. S. 462).

pin'ſchen Argumente an ſich [41]), ſo hat die entgegengeſetzte Auslegung doch innerlich mehr für ſich. Schon die Vorſchrift — die aus der Erwähnung öffentlicher Vorleſungen und Disputationen klar genug iſt —, nicht bloß für populäre Zwecke, ſondern auch für das gelehrte Gebiet die Vulgata zu gebrauchen, legt doch eine relative Geringſchätzung des Grundtextes an den Tag. Daſſelbe Reſultat geht aus der Beſtimmung hervor, daß Niemand die Vulgata zu verwerfen wagen ſolle, denn dies kann bei der Beſtimmung der Vulgata auch für das gelehrte Gebiet doch wohl keinen anderen Sinn haben, als daß Niemand bei der Bibelauslegung von dem durch die Vulgata gegebenen Sinne abweichen ſolle. Hiezu kommt, — was die Verhandlungen, welche dem Decret vorangingen, lehren [42]) —, daß das Decret hauptſächlich dadurch hervorgerufen worden war, daß man den Disputationen mit den Proteſtanten, die ſich immer auf den Grundtext beriefen, ausweichen und unkatholiſchen Schrifterklärungen ſteuern wollte, in welcher Beziehung es nun im Intereſſe des Concils lag, die Vulgata nicht allein gegen andere Ueberſetzungen, ſondern auch gegen den Grundtext hervorzuheben. Endlich iſt auch der im Decret gebrauchte Ausdruck editio, Bibelausgabe, — nicht versio, Bibelüberſetzung — gewiß nicht bloß zufällig gebraucht worden, und die anzunehmende Abſichtlichkeit bei der Wahl des Wortes kann nun doch keine andere Abſicht involvirt haben, als, ſo die Stelle nicht bloß für Verſionen, ſondern für Bibelausgaben ſchlechthin, den Grundtext alſo eingeſchloſſen, anwendbar zu machen; wäre dem aber auch nicht alſo, ſo ging doch wenigſtens ohne allen Zweifel die Synode von der Vorausſetzung aus, eine lateiniſche Ueberſetzung der Ausgabe müſſe den richtigen Text haben: eine Vorausſetzung, die etwa darin ihre Begründung enthielt, daß Gott die abendländiſche Kirche, die immer ihren Glauben am reinſten bewahrt habe, nicht gegen die griechiſche zurückgeſetzt haben werde. Dieſe Auslegung des Synodalbeſchluſſes, wie ſie zugleich die proteſtantiſche iſt, ha-

---

41) Das dritte iſt nur ein negatives, das zweite würde zu viel beweiſen (auch gegen die Inſpiration des Grundtextes zeugen), über das zweite ſ. das unten Folgende.

42) Vergl. Schröckh Kirchengeſch. ſeit der Reformat. Th. IV. S. 132 ff. und Marheinecke Symbolik, Syſtem d. Kathol. I. S. 231 f.

ben nun auch wirklich die orthodoxeſten kathol. Theologen zu acceptiren ſich keinesweges geſcheuet[43]), und im Weſentlichen iſt ihr auch Bellarmin zugethan, wiewohl er gewiſſermaßen einen Mittelweg zwiſchen beiden Auslegungen einſchlägt, und nicht ausdrücklich einräumen will, daß die katholiſche Kirche den Grundtext gegen die Ueberſetzung zurückſtelle[44]). Auf alle Fälle bleibt mindeſtens das gewiß, daß keine katholiſche Privatexegeſe[45]) in irgend einer entſcheidenden Stelle einen anderen Sinn herausbringen darf, als den von der Kirche gebilligten und in der autoriſirten Ueberſetzung ausgedrückten.

Vergl. übrigens auch Le. van Eß Krit.-pragm. Geſch. der Vulg. Tüb. 1813. — Ei. Pragmatica doctorum cath. Trid. circa vulgatam decreti sensum nec non licitum textus origin. usum testantium historia. Sulzb. 1816. 8. — C. I. Herber de versione lat. vulg., ex concil. Trid. decreto authentica. Vratislav. 1815. 4.

Sie betrifft

3. die eigenthümlichen Grundſätze a. der Erklärung und b. des Gebrauchs der h. Schrift.

a. Eine wahrhaft freie Erklärung der h. Schrift aus ihr ſelbſt muß nothwendig das ſo mannichfach verderbte und ſtarr ab-

---

43) Vergl. z. B. Cani Loci II, 13 sq.

44) Vergl. Bellarm. Disputt., de verbo Dei II. c. 10. — Im Allgemeinen giebt Bellarmin zu, daß die Vulgata Fehler enthalten könne; er leugnet einen ſolchen entſchieden nur in einer Glaubenswahrheit. Wenn im lateiniſchen Codex ein Abſchreibefehler ſtatt zu finden ſcheine, oder wenn die lat. Codices ſelbſt von einander abwichen, oder wenn etwas im Lateiniſchen zweideutig ſei, oder endlich auch zum Zweck der Erforſchung der urſprünglichen Bedeutung und des eigenthümlichen Nachdrucks eines Worts, möge man, meint er, ohne Verletzung der kirchlichen Auctorität von der Vulgata auf den Grundtext zurückgehen; in allen anderen Fällen aber müſſe der Katholik bei der Vulgata bleiben, beſonders den Häretikern gegenüber. (Dabei bekennt er übrigens auch ehrlich genug a. a. O.: „In conciliis gener. ecclesiae aut paucissimi aut interdum nulli inveniuntur linguae hebr. periti; male igitur provisum esset ecclesiae, si in rebus gravibus non posset fidere latinae editioni.“)

45) Denn allerdings die Verhandlungen auf Concilien, „wo die Kirche ſelbſt zu Gericht ſitzt,“ erwähnt das Decret nicht.

geſchloſſene katholiſche Glaubensſyſtem gefährden. Daher hat die *katholiſche Kirche*, ſeitdem ſie zu ihrer vollſtändigen Entwickelung gediehen iſt, auch die Erklärung der Schrift natürlich gebunden, und die Tridentiner Synode namentlich in demſelben 2. Decret der vierten Seſſion ſetzte feſt: „Außerdem beſchließt die Synode, um die anmaßenden Geiſter zurück zu halten, daß Niemand, auf ſeine Klugheit vertrauend, in Dingen des Glaubens und der Sitten die h. Schrift nach ſeinen Meinungen verdrehen ſoll, dem Sinne zuwider, den die heilige Mutter Kirche feſtgehalten hat und noch feſthält, welcher es zukommt, über den wahren Sinn und die Auslegung der h. Schriften zu urtheilen, und daß Niemand es wagen ſoll, der allgemeinen Uebereinſtimmung der Väter zuwider die h. Schrift auszulegen, ſelbſt wenn ſolche Auslegungen nie öffentlich gemacht werden ſollten"[46]). Was von dieſem Grundſatze richtig iſt, das hat ſtets auch die l u t h e r i ſ c h e

---

46) „Praeterea, ad coërcenda petulantia ingenia, decernit, ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum, ad aediſicationem doctrinae christianae pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum, ipsam Scripturam s. interpretari audeat; etiamsi huiusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendae forent. Qui contravenerint, per Ordinarios declarentur, et poenis a iure statutis puniantur." — Hinſichtlich der Veröffentlichung der h. Schrift und *ihrer* Auslegungen durch den Druck ſetzt ſodann das Folgende im Decret die kirchlichen Beſchränkungen (Preßgeſetze ꝛc.), die hier weniger in Betracht kommen. (Nur der Schluß hat dann wieder eine mehr allgemeine Beziehung, wiewohl dieſelbe ſymboliſch hier nicht eben in Vergleich kommen kann, und von uns nur noch beiläufig berührt wird, nehmlich einen bei der kath. Kirche an ſich ſehr reſpectabeln beſtimmten Gegenſatz gegen muthwillige Schriftverdrehungen und Mißbräuche „ad scurrilia scilicet, fabulosa, vana, adulationes, detractiones, superstitiones impias et diabolicas incantationes, divinationes, *sortes*, libellos etiam famosos;" und in dieſer Hinſicht „mandat et praecipit (synodus), ad tollendam huiusmodi irreverentiam et contemptum, ne de cetero quisquam quomodolibet verbo scripturae s. ad haec et similia audeat usurpare; ut omnes huius generis homines, temeratores et violatores verbi Dei, iuris et arbitrii poenis per episcopos coërceantur.")

Kirche[47]) theils wörtlich (wenn auch bei ihrer Behauptung rein hiſtoriſcher Baſis in den Symbolen nicht ſo ausdrücklich), theils beſonders thatſächlich (in der Thatſache und dem Verlauf einer wahren Reformation) anerkannt; nehmlich daß derſelbe Geiſt, der die h. Schrift eingegeben hat, auch[48]) der einzig ſichere und wahre Ausleger derſelben iſt[49]), und daß daher, da dieſer H. Geiſt das

---

47) Nur die reformirte Kirche (deren Grundſatz: „Scripturae s. interpretatio ex ipsa sola petenda est" Conf. Helv. I. art. 2, vergl. Conf. Helv. II. c. 2. u. Conf. Scot. 18. [beide Stellen beſagen, nur ausführlicher, eben daſſelbe, erſtere in Antitheſe jeder, auch der römiſchen, ſeltſamerweiſe 2 Petr. 1, 20. hier verpönt gefundenen „interpretationis privatae," letztere mit Vindicirung des Auslegungsrechts „solius spiritus Dei, per quem sacrae scripturae literis sunt mandatae," „quid is uniformiter in corpore sacrae script. dicat", ſo daß die Schriftauslegung „neque ad privatam aliquam aut publicam personam, neque ad ecclesiam aliquam" gehöre], an ſich freilich nichts weniger als falſch iſt; vergl. Anm. 49.) und mehr noch die Arminianer und andere Secten haben gleich grundſätzlich (die reformirte K. z. B. in nicht wenigen Antitheſen Zwingli's ꝛc. gegen Luther), oder doch (bei gewiſſen Lehren) wenigſtens thatſächlich, der hiſtoriſch legitimirten Schrifterklärung faſt trotzend, einer rationaliſirenden Schriftauslegung der petulantia ingenia einige Bahn gemacht. S. §. 28, 2; u. vergl. auch Conf. Helv. II, 2 (mit ihrer ſo leicht modern deutbaren Forderung einer Auslegung der h. Schriften „ex ingenio utique eius linguae, in qua sunt scriptae, secundum circumstantias item expensae et pro ratione locorum vel similium vel dissimilium .. expositae"); Conf. Remonstr. I, 14 (mit ihrer Verwahrung vor exegetiſchem „praeiudicio"); ꝛc.

48) Freilich unter Anwendung menſchlicher, namentlich ſprachlicher, Auslegungsmittel. (Nur die Quäker erklären, daß das, was ſie Geiſt nennen, bei der Schriftauslegung Alles allein thue. Vergl. Barclai Apol. 3, 4. p. 44: „Neque ullus adeo illiteratus, surdus aut tam remoto loco positus est, quem [spiritus] non attingat et recte instruat; cuius etiam spiritus evidentia et revelatio ea sola est, qua difficultatibus illis, quae de scripturis occurrunt, liberamur"; u. ib. 10, 19. p. 198: „Vir rusticus et eruditionis ignarus, qui ne vel elementum norit, quando scripturam lectam audit, eodem spiritu hoc esse verum dicere potest, et eodem spir. intelligere et, si necesse sit, interpretari potest.")

49) Dies eben nur beſagt auch die einmüthige Antitheſe der luther. Dogmatiker gegen den Katholicismus: „Scriptura s. est sui ipsius legitimus interpres" (ein Canon, gegen welchen die kathol. Kirche, namentlich Bellarmin. de verbo Dei 3, 9, naiv genug, nichts als dies zu ſetzen weiß:

Eigenthum der wahren Kirche von jeher geweſen iſt, Niemand, der dieſes Geiſtes und dieſer wahren Kirchengemeinſchaft entbehre, zu einer rechten Schriftauslegung befähigt ſei [50]). Sie erklärt daher auch die Schriftauslegung derjenigen ihrer Glieder, welche nächſt den ſonſtigen Erforderniſſen zur Schriftauslegung auch dieſe beſonders haben, wie eine ſolche Auslegung z. B. in ihren Bekenntnißſchriften niedergelegt iſt, für weſentlich und bleibend richtig, und hält die Auslegung der alten rechtgläubigen Kirchenlehrer in hohen Ehren, wenn gleich ſie nie unbedingt an irgend ein menſchliches Wort den unerſchöpflichen Sinn des göttlichen zu binden ſich erkühnt. Von dieſen Grundſätzen aber ſind jene katholiſchen noch gar ſehr verſchieden. Die katholiſche Kirche geht von dem beſtimmten Grundſatze aus, daß ſie ſelbſt und zwar allein die wahre Kirche ſei, und hat daher kein rechtes Kriterium zur Erkennung des H. Geiſtes, der des H. Geiſtes Schriften auslegen ſoll; ſie nutzt nicht die kirchliche Ueberlieferung zur ſichereren Auffindung des rechten Schriftſinnes, ſondern macht ſie thatſächlich zur Richterin über das Schriftwort, und beſchränkt daſſelbe durch menſchliche Grenzen; ſie geſtattet durchaus keinem Einzelnen, ſei er auch der erleuchtetſte, über den Sinn der h. Schrift zu urtheilen und zu entſcheiden, ſondern berechtigt dazu einzig die unfehlbare Kirche (§. 68.), die im Beſitz der in den Schriften der Kirchenväter und den Schlüſſen der Concilien niedergelegten exegetiſchen Ueberlieferung ſei, und vermöge des in ihr lebenden H. Geiſtes die Schrift zu allen Zeiten richtig verſtanden habe, und jenes Recht durch ihre Repräſentanten [51]) übe; ſie vergißt aber dabei, daß Kirchenväter und Concilien

---

„Scriptura non se ipsa interpretari potest," „varios sensus recipit, nec potest ipsa dicere, quis sit verus;" wiewohl derſelbe Bellarmin ſehr wahr kurz zuvor, l. c. 3, 3. erklärt hatte: „Convenit inter nos et adversarios, scripturas intelligi debere eo spiritu, quo factae sunt, i. e. Spiritu Sancto. Tota igitur quaestio in eo posita est, ubi sit iste spiritus.")

50) Dies iſt auch der Geſichtspunkt, aus welchem die längere Zeit währende Provocation der Evangeliſchen auf ein freies allgemeines Concil (Augsb. Conf. Vorw. p. 7, Schmalk. Artt. Vorw. p. 300), die aus den Zeitumſtänden erklärlich iſt, noch verſtändlicher wird.

51) Nach Bellarmin. l. c. 3, 3. „in concilio episcoporum confirmato a summo ecclesiae totius pastore sive in summo pastore

in Auslegung der Schrift vielfach uneinig geweſen ſind, daß die katholiſche Kirche nachweislich zu vielen Zeiten Schriftſtellen falſch gedeutet hat, und daß die Kirche überhaupt aus nichts Anderem beſteht, als aus einer Menge von Einzelnen, daß daher, wenn dieſe für ſich in Auslegung der Schrift fallibel ſind, auch ihre ſichtbare Geſammtheit darin nicht infallibel ſeyn kann [52]). Zwar hat nun die Tridentiner Synode dieſe Grundſätze, deren die katholiſche Kirche freilich nicht entbehren kann, wenn ſie beſtehen will, noch ziemlich ſchonend ausgeſprochen; denn das Decret drückt ſich größtentheils negativ aus und will hauptſächlich die Anmaßung willkührlicher Auslegungen zurückweiſen; es beruft ſich ſodann auf den *Consensus* patrum, und will nur den Sinn der Kirche dargelegt wiſſen, den die Kirche immer feſtgehalten hat und noch feſthält, wodurch ſich allerdings die Kirche in ihrem richterlichen Urtheil Schranken geſetzt hat; auch iſt die Freiheit der Exegeſe durch das Decret nicht völlig aufgehoben worden, ſondern man ſoll ſich nur gegen einen gewiſſen Sinn einer Schriftſtelle nicht erklären dürfen, und jedenfalls ſeine Erklärung der Entſcheidung der Kirche unterwerfen müſſen. Aber dieſe Mäßigung im Ausdruck mildert das Weſen der Sache nicht.

---

cum concilio aliorum pastorum", wogegen die lutheriſche Conf. Würtemb. p. 130 ausdrücklich das „ius interpretandae script. sacrae in potestate summorum pontificum situm" verwirft.

52) Bellarmin insbeſondere geht de verbo Dei 3, 9. bei Begründung der Nothwendigkeit kirchlicher Schriftauslegung aus von dem Axiom der Nothwendigkeit eines außerſchriftlichen Richters bei entſtehenden Streitigkeiten über den Schriftſinn in der Kirche. „Non ignorabat Deus multas in ecclesia exorituras disputationes circa fidem, debuit igitur iudicem aliquem ecclesiae providere. At iste iudex non potest esse scriptura." Geſetzt, daß dies wahr ſei, weil eben die Schrift der Streit angehe (die nun nicht Richter ſeyn könne, „quia varios sensus recipit, nec potest ipsa dicere, quis sit verus," und „in omni republ. bene ordinata lex et iudex distinctae res sunt"): ſo dürfte dann doch auch ebenſo wenig die Kirche Richter ſeyn, weil es ſich eben darum handelt, „*ecclesiae* iudicem providere," und in jedem wohlgeordneten Staat Parthei und Richter verſchieden ſind. (Wenn aber auch — wie Bellarm. c. 10. dann ſagt — „verbum ecclesiae non est verbum hominis, sed .. Dei", ſo bleibt es doch immer auch verbum ecclesiae.) Hieraus ſchon erhellet die ganze Argumentation als ſophiſtiſch.

b. Was ſodann den Gebrauch und zwar den populären Gebrauch der h. Schrift in der katholiſchen Kirche anlangt, ſo liegt es, wie im Intereſſe derjenigen Kirche, welche auf die Bibel in Wahrheit formell und materiell ſich gründet, ihren Gebrauch auf alle Weiſe zu fördern, ſo im Intereſſe der katholiſchen Kirche, deren Exiſtenz durch freien Bibelgebrauch gefährdet ſeyn würde, ein allgemeines Bibelleſen zu hemmen. Zwar hat ein eigentliches Bibelverbot mit vollkommener kirchlicher Geſetzeskraft nie ſtatt gefunden, und die katholiſchen Symbole beſtimmen über das Bibelleſen der Laien nichts [53]). Schon frühzeitig aber und wiederholt, bis auf die neueſten Zeiten herab, hat die päpſtliche Hierarchie im Gegenſatz gegen religiöſe Beſtrebungen von mehr oder minder evangeliſchem Charakter, die ſich ihr entgegenſtellten, den freien Bibelgebrauch bei dem Volke und beſonders das Leſen der Bibel in der Landesſprache zu hemmen geſucht [54]). So iſt es namentlich geſchehen durch P. Gregor VII. in ſ. Epistt. II, 11, durch Innocenz III. (wiewohl nur relativ) Epp. II, 141. 142., durch ein Kirchengeſetz auf der Synode zu Toulouſe 1229 (Can. 14.), in dem päpſtlichen Index librorum prohibitorum (unter Pius IV. 1564, Clemens VIII. 1598, Gregor XV. 1622) [55]), in Clemens des XI. antijanſeniſtiſcher Bulle Unigenitus (1711), und ſelbſt noch neuerlich in dem Breve Pius des VII. von 1816 [56]) und in den encycliſchen Schreiben ſeiner Nachfolger.

§. 30.

Römiſch-katholiſche Kirche, in Vergleich zu der lutheriſchen ꝛc., in Betreff der Tradition.

Alles bisher beſchriebene Eigenthümliche der katholiſchen Kirche in der Anſicht von der Bibel, beſonders die eigenthümliche An-

---

53) Allerdings indeß gehen die S. 154 Anm. 46 erwähnten Druck- und Veröffentlichkeitsbeſchränkungen von Bibelerklärungen von Seiten des Trid. Concils nicht eben bloß auf Erklärungen, ſondern auch auf „ipsos sacrae scripturae libros.“

54) Vergl. Hegelmair Geſch. des Bibelverbots. Ulm. 1783. 8. — Onymus Entw. z. e. Geſch. des Bibelleſens. Würzb. 1786. 8. — Auch Anmerk. 53.

55) Der Index verbietet aber das Leſen von Bibelüberſetzungen nur denen, denen es nicht erlaubt worden.

56) Es mißbilligt den Gebrauch nicht approbirter Bibelüberſetzungen.

ſicht über die Schrifterklärung, erhält ſeine eigentliche Begründung und Klarheit erſt durch die katholiſche Grundlehre von der Kirche, darum aber auch theilweiſe ſchon durch die römiſch-katholiſchen Satzungen über die **Tradition** als Erkenntnißquelle der Offenbarung neben der Schrift.

Παραδιδόναι im neuteſt. Gebrauch iſt mittheilen, beſonders durch das lebendige Wort, lehren (Luc. 1, 2; Apg. 16, 4; Röm. 6, 17; 1 Cor. 11, 2. 23; 15, 3); daher *παράδοσις* geiſtige Mittheilung, ſei es Erzählung oder Belehrung, durch Wort oder Schrift (2 Theſſ. 2, 15). Auch wird *παράδοσις* ſchon im N. T. im Gegenſatz der geoffenbarten Lehre von ungöttlichen oder auch ſelbſt falſchen mündlich ausgebreiteten Lehren gebraucht, welche die Apoſtel auch wohl zu fliehen und zu beſtreiten gebieten (vergl. Matth. 15, 2; Mrc. 7, 3. 5. 13; Gal. 1, 14; Col. 2, 8; [1 Joh. 4, 1]; u. a. O.). Im Sprachgebrauche der alten Kirche iſt *παράδοσις* oder traditio bald die Fortpflanzung der geſammten chriſtlichen Lehre durch die Schriften der Apoſtel und durch die mündliche Predigt, bald auch bloß die mündliche Ueberlieferung, wie ſie beſonders in den angeſehenſten, von den Apoſteln ſelbſt gegründeten Gemeinden bewahrt wurde; und nur die letztere Bedeutung wurde im Laufe der Zeit die allgemein vorherrſchende [57]). Die Tradition in dieſem Sinne iſt hinſichtlich des darin mitgetheilten Inhalts eine hiſtoriſche oder exegetiſche oder rituelle oder dogmatiſch moraliſche Tradition, inſofern ſie belehrt über die Verhältniſſe des chriſtlichen Alterthums überhaupt, oder über Gegenſtände der Schriftauslegung, des Gottesdienſtes, der Glaubens- und Sittenlehre. Alle dieſe Belehrungen aber können entweder betrachtet werden als hiſtoriſche Aufklärungen oder als dogmatiſche Beſtimmungen, und eine ſolche dogmatiſche Entſcheidung nun findet in ihr eben die katholiſche Kirche. Allerdings nun iſt nicht zu leugnen, daß die Tradition (die mündliche) in der erſten Zeit des Chriſtenthums von der höchſten Bedeutung war, und es läßt ſich auch hiſtoriſch nachweiſen, wie daraus leicht der katholiſche Begriff von derſelben ſich bilden konnte. Es gab ja Chriſten, ehe die apoſtoliſchen Schriften abgefaßt waren, und ſpäterhin auch an ſolchen Orten, wo man dieſe Schriften unter-

---

57) Vergl. Suiceri Thesaur. eccles. II. p. 576.

drückte, oder gar nicht oder nur theilweiſe kannte. Solche Chriſten konnten zu ihrem Glauben, außer vermittelſt des A. Teſt., nur durch die mündliche Predigt, durch die lebendige Ueberlieferung gekommen ſeyn, und für ſie war die Tradition die Erkenntnißquelle des Chriſtenthums. Dieſe Quelle aber hörte, nachdem auch die apoſtoliſchen Bücher geſchrieben und geſammelt worden waren, keinesweges auf zu fließen. Freilich je weiter die Tradition der Zeit nach ſich von ihrem urſprünglichen reinen Quell, dem lebendigen Worte der Apoſtel ſelbſt, entfernte, um ſo mehr mußte ſie auch bei der menſchlichen Verderbniß getrübt werden. Man war es aber einmal gewohnt worden, das mündliche Wort ſo hoch zu achten, und fuhr darum auch ſo fort. Man benutzte nun allerdings die Schriften der Apoſtel als Ueberzeugungsgrund für die chriſtliche Wahrheit; eben ſo allgemein aber auch daneben die Tradition, nicht bloß als nothwendiges Supplement, um die Aechtheit jener Schriften zu beweiſen, ſondern auch als Supplement, um ihren Sinn richtig zu faſſen und ihre Erklärung zu leiten, und Zuſammenſtimmung der Schrift und Tradition bildete anerkannt chriſtliche Wahrheiten; ja vorzugsweiſe mit der Tradition, wie man ſie in den Sedibus apostolicis fand, argumentirte man gegen die Häretiker, denen man mit Recht für ihre Satzungen die apoſtoliſche Tradition abſprach. Natürlich mußte es ſo dahin kommen, daß endlich die Tradition als ſolche ſelbſt eine gewiſſe Präponderanz über die h. Schrift erhielt. Dies ſpricht ſich ſchon im 5. Jahrhundert in der beſtimmten Theorie aus, welche Vincentius Lirinensis[58]) über die Anwendung der Tradition gab. Er betrachtet ſie als unentbehrliche Ergänzung der h. Schrift und Erkenntnißquelle der chriſtlichen Lehre, weil ohne ſie zwiſchen den verſchiedenen Auslegungen der h. Schrift nicht unterſchieden, und die rechtgläubige (ſo daß alſo Rechtgläubigkeit weit mehr als durch die Schrift durch die Tradition bedingt erſcheint) nicht herausgefunden werden könne. Von da an wurde im Laufe der Jahrhunderte die Tradition immer mehr entſcheidende Inſtanz, ihr Inhalt wurde immer reicher ausgebildet, die h. Schrift trat immer mehr

58) In ſeinem — ungeachtet des Verfaſſers eigner ſemipelagianiſcher Irrgläubigkeit — als Normalſchrift des ächten Katholicismus ſo berühmt gewordenen Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate, libb. 2.

in den Schatten und ins Dunkel; ſie blieb endlich nur ein Beſitz weniger erleuchteten Männer und kleinerer kirchlichen Partheien.

Erſt Luther — mit der menſchlichen Sünde überhaupt auch den ſündlichen Entwickelungsverlauf der Menſchheit ſo tief erkennend — ſetzte die h. Schrift als die einzige fortdauernd reine Erkenntnißquelle der chriſtlichen Wahrheit wieder in ihr volles Recht ein, und führte die Tradirion, ohne ihre urſprüngliche Lauterkeit und ihren ſteten hohen hiſtoriſchen Werth zu verkennen, und ohne ſich hochmüthig über das Glaubenszeugniß aller Jahrhunderte hinwegzuſetzen, in beſcheidenere Grenzen zurück. Dagegen aber, weil damit das Hauptbollwerk der kirchlichen Verderbniß geſtürzt war, glaubte nun auch die Tridentiner Synode ſich beſtimmt erklären zu müſſen, und ſie ſtellte daher in der vierten Seſſion im 1. Decret[59]) folgende Grundſätze über die Tradition feſt: „Die heilige ökumeniſche Synode, ſtets den Zweck vor Augen habend, daß irrthumslos die Reinheit des Evangelii in der Kirche erhalten werden möge, … und wohl einſehend, daß dieſe Wahrheit enthalten ſei in den geſchriebenen Büchern und in den ungeſchriebenen Traditionen, welche, von den Apoſteln aus dem Munde Chriſti ſelbſt empfangen oder von denſelben unter Einwirkung des H. Geiſtes gleichſam von Hand zu Hand überliefert, bis auf uns gekommen ſind, nimmt nach dem Beiſpiel der rechtgläubigen Väter an und verehrt mit gleichen Gefühlen der Pietät und Ehrfurcht alle Bücher des A. und N. Teſt., .. desgleichen auch die Traditionen, welche die Glaubens- und Sittenlehre betreffen, als die aus dem Munde Chriſti ſelbſt oder von dem H. Geiſte dictirt und in der katholiſchen Kirche in ununterbrochener Folge bewahrt ſind.“ Aus dieſem Decret, und aus einigen anderen ächt katholiſchen Beſtimmungen[60]) zuſammengefaßt, läßt ſich die katholiſche Lehre von der Tradition in folgenden Sätzen ausſprechen:

---

59) Es iſt daſſelbe, indem es — das „Decretum de canonicis scripturis“ — die Traditkons- und Bibel- (Apokryphen-) Frage verſchmilzt, ſchon oben bei §. 29, 1 (S. 148 f.) noch vollſtändiger lateiniſch angeführt worden.

60) Der Catech. Rom. praef. 12. erklärt ganz kurz: „Omnis doctrinae ratio, quae fidelibus tradenda sit, Verbo Dei continetur, quod in scripturam traditionesque distributum est.“ — Sonſt vergl. beſonders **Bellarmin.** de verbo Dei 4, 3. („Nos asserimus, in scriptu-

1. Die Offenbarung oder das Wort Gottes iſt theils geſchrieben, in der Bibel, theils ungeſchrieben, in der Tradition.

2. Beide Formen der Offenbarung werden von der katholiſchen Kirche vollkommen coordinirt. Das ungeſchriebene Wort hat dieſelbe verpflichtende Kraft, wie das geſchriebene, weil beide aus derſelben Quelle entſprungen ſind, aus dem Munde Chriſti, aus der Eingebung des H. Geiſtes, und von den Apoſteln, wenn gleich ſodann beide ſich in ihrem Laufe von einander trennen. Hieraus folgt

a. die Unabhängigkeit der Tradition von der h. Schrift. Demgemäß können nicht bloß gewiſſe Modificationen eines Dogma's, ſondern auch ganze Dogmen durch die Tradition feſtgeſtellt werden, die nicht in der h. Schrift enthalten ſind, und ſie werden dadurch ebenſo legitimirt, wie ausdrückliche Schriftlehren; beſonders aber müſſen die genaueren Beſtimmungen, unter denen die chriſtliche Lehre zu denken iſt, aus der Tradition geſchöpft werden. Wird die Tradition nicht als Ergänzung der chriſtlichen Lehre hinzugenommen, ſo iſt die Lehre nicht vollſtändig und das ganze Syſtem nicht in ſich abgeſchloſſen, weil die lebendige Fortbildung und die authentiſche Auslegung des urſprünglichen Chriſtenthums fehlt.

b. aber auch die vollkommene Zuſammenſtimmung der Bibel und Tradition, weil beide, Einer Quelle entſprungen, ſich nicht widerſprechen können.

3. Der Inhalt der Tradition verändert ſich nicht, er kann nur genauer beſtimmt werden durch die Kirche; dieſe nehmlich iſt die Bewahrerin der Tradition; ihre Lauterkeit aber in der Kirche beruht auf dem Einfluſſe des H. Geiſtes, der von Anbeginn in der Kirche lebte. Endlich

---

ris non contineri expresse totam doctrinam necessariam.., et proinde praeter verbum Dei scriptum requiri etiam verbum Dei non scriptum i. e. divinas et apostolicas traditiones"). 2. („Vocatur doctrina non scripta non ea, quae nusquam scripta est, sed quae non est scripta a primo auctore... Et quidem traditiones divinae [quae acceptae sunt ab ipso Christo] eandem vim habent, quam divina praecepta sive divina doctrina scripta in evangeliis. Et similiter apostolicae traditiones non scriptae eandem vim habent, quam apostolicae traditiones scritae" cet.). 6.; und and. Dogmatiker.

4. die Bibel wird durch die Tradition nicht entbehrlich gemacht, nur ergänzt und erläutert, und auch die *richtige Auffaſſung* des Schriftſinnes iſt durch die Tradition bedingt, die uns erſt Sicherheit über den wahren Sinn der Schrift giebt, indem ſie zeigt, wie dieſelbe urſprünglich und immer in der Kirche verſtanden worden iſt. Die authentiſche Auslegerin der Schrift nehmlich iſt die Kirche, und dieſe bedient ſich dabei der exegetiſchen Tradition, in deren Beſitze ſie ſich ausſchließlich befindet.

So iſt die Kirche denn allerdings eigentlich das, was noch über Schrift und Tradition ſteht, was beide verknüpft und ihren Inhalt durch und durch beſtimmt. *Wie* aber die Kirche als Kirche dies thue, darüber iſt nun freilich in der katholiſchen Kirche ſelbſt keine Einigkeit, ſo einig man auch darüber iſt, *daß* ſie es thue. Einige Neuere verſtehen, um jenes Wie zu erläutern, unter Kirche nur die Uebereinſtimmung der Kirchenväter, beſonders in den 5 bis 6 erſten Jahrhunderten. Dieſe Anſicht iſt aber nicht orthodox, und würde ohnehin vielfach vielmehr einen Dissensus, als einen Consensus patrum ergeben. Andere, beſonders gallicaniſche, Theologen betrachten die Geſammtheit der Biſchöfe oder die Biſchöfe, inſofern ſie auf allgemeinen Synoden (ſ. §. 68.) verſammelt ſind, als die in höchſter Inſtanz entſcheidenden Repräſentanten der Kirche, freilich ohne zu beſtimmen, ob eine allgemeine Synode auch für ſich ſelbſt oder bloß als Bewahrerin der Tradition entſcheide, und auf die Gefahr hin des gegenſeitigen Widerſpruchs allgemeiner Synoden. Die dritte Anſicht iſt, daß diejenige Kirche vorzugsweiſe in Glaubensſachen entſcheide, welche gegenwärtig allein ihre biſchöfliche Succeſſion bis auf die Apoſtel zurückführen könne, die römiſche, oder der Papſt, wenn er ex cathedra urtheile. Bellarmin, wie manche neuere katholiſche Theologen, ſuchte alle dieſe verſchiedenen Anſichten mit einander zu vereinigen (ſ. unten §. 68. 69.). Auf alle Fälle kommt dann der katholiſchen Kirche, wenn ſie ſo in höchſter Inſtanz für alle ihre Mitglieder entſcheiden ſoll, Infallibilität zu, ein Prädicat, das nun allerdings viel mehr ponirt, als erwieſen wird, wie es ja aber auch mit der Idee der Kirche als dem höchſten Princip des Katholicismus, dem Ringe, wodurch Alles zuſammengehalten wird, dem Anfange und Ende aller einzelnen katholiſchen Satzungen, überhaupt der Fall iſt, und wie freilich auch

in philoſophiſchen Syſtemen das höchſte Princip etwas Unbewieſenes bleibt.

Alles, was nun dieſe katholiſche Lehre von der Tradition Gutes und Wahres enthält, das hält wiederum die **lutheriſche Kirche** auch feſt; denn ſie behauptet durchaus den lebendigen Zuſammenhang mit der ganzen älteren Kirche, ſo daß ſie nicht bloß hiſtoriſch die Geſammtſtimme der Tradition, unverkürzt, treu beachtet, zum Beweiſe der Aechtheit der h. Schrift, zur richtigen Faſſung ihres Sinnes u. ſ. w., ſondern die geſammte Tradition, ſofern ſie nicht offenbar Falſches, Widerbibliſches, bei der menſchlichen Gebrechlichkeit in ſich aufgenommen, auch als ein lebendiges dogmatiſches Zeugniß betrachtet für die chriſtliche Wahrheit [61]), insbeſondere wie dieſelbe nach und nach im Gegenſatz gegen den vielgeſtaltigen Irrthum ſich ſyſtematiſch fixirt und hiſtoriſch conſolidirt hat, und ſie verwirft darum von vorn herein alle neue Lehre als eine unwahre (ſ. die Augsb. Conf. nach dem 21. Artikel und ihren Schluß, woſelbſt die Evangeliſchen erklären, daß auch ihre Lehre der alten [**wahrhaft katholiſchen**] chriſtlichen Wahrheit gemäß ſei, und von ihnen alſo aufgeſtellt, damit keine neue und gottloſe Lehre in ihren Kirchen einreiße [62])). Freilich aber iſt dieſe Lehre von der Tradition doch immer

61) Vergl. **Luthers** Sendbrief wid. etl. Rottengeiſter an Markgr. Albrecht (Walch Th. XX, 2096 f.): „Welches Zeugniß der ganzen heiligen chriſtlichen Kirche (wenn wir ſchon nichts mehr hätten) ſoll uns allein genugſam ſeyn, bei dieſem Artikel [von der Gegenwart Chriſti im Abendmahle] zu bleiben, und darüber keinen Rottengeiſt noch zu hören noch zu leiden, denn es gefährlich iſt und erſchrecklich, etwas zu hören und zu gläuben wider das einträchtige Zeugniß, Glauben und Lehre der ganzen heiligen chriſtlichen Kirchen, ſo ſie von Anfang her nun über 1500 Jahr in aller Welt einträchtiglich gehalten hat" ꝛc.

62) „Dies — heißt es in der A. C. nach dem 21. Art. — iſt faſt die Summa der Lehre, welche in unſeren Kirchen .. gepredigt iſt, wie wir denn .. auch nicht wollten auf unſere Kinder und Nachkommen eine andere Lehre, denn ſo dem reinen göttlichen Wort und chriſtlicher Wahrheit gemäß, fällen und erben. So denn dieſelbige in h. Schrift klar gegründet, und dazu auch gemeiner chriſtlicher, ja Römiſcher Kirchen, ſo viel aus der Väter Schrift zu vermerken, nicht zuwider noch entgegen iſt, ſo achten wir auch" u. ſ. w. (im lat. Exemplar kürzer: „Haec fere summa est doctrinae apud nos, in qua cerni potest nihil inesse, quod discrepat a scripturis, vel ab Ecclesia Catholica, vel ab Ecclesia Romana, quatenus ex scripto-

eine ganz andere, als die römiſch-katholiſche, welche letztere im Grunde nur einen gewiſſen Rationalismus eigenthümlicher Art, einen ſolchen nehmlich, welcher ſtatt der menſchlichen, wenn auch chriſtianiſirten, doch immer menſchlich gebrechlichen und irrthumsfähigen Vernunft der Gegenwart die der Vergangenheit zu vergöttlichen geneigt iſt, in die Dogmatik einführt. Als einzig ſichere Glaubensnorm erkennt die lutheriſche Kirche[63]) die h. Schrift; denn wenn ſie auch keinesweges leugnet, daß urſprünglich eine reine mündliche Ueberlieferung da war, ehe es chriſtliche Schriften gab, ſo verkennt ſie doch nicht, daß mit dem irdiſchen Abſchiede der reinen Werkzeuge des göttlichen Geiſtes, von denen jene reine mündliche Ueberlieferung ausging, dieſe auch nothwendig in einer Welt der Sünde aller möglichen allmähligen Entſtellung und Verunreinigung ausgeſetzt war, und ſie verehrt daher dankbar und demüthig den göttlichen Gnadenwillen, der es veranſtaltete, daß jener reine Urtypus (eben jene reine apoſtoliſche Tradition) für alle Zeit auch ſchriftlich niedergelegt ward, in welchem Schriftlichen ſie nun den richtigen Prüfſtein für alles mündlich Ueberlieferte erkennt. Sie coordinirt daher nicht geſchriebenes und ungeſchriebenes Wort, ſondern ſubordinirt letzteres (inſofern es nicht eben nur die mündliche apoſtoliſche Ueberlieferung ſelbſt iſt, welche dann freilich mit dem Schriftlichen des N. T. gänzlich zuſammenfällt[64])) entſchieden

---

ribus nota est. Quod cum ita sit" cet.). Der Schluß der ganzen Confeſſion bekennt ſodann: „Tantum ea recitata sunt, quae videbantur necessario dicenda esse, ut intelligi possit in doctrina ac ceremoniis, apud nos nihil esse receptum contra scripturam aut Ecclesiam catholicam, quia manifestum est, nos diligentissime cavisse, ne qua nova et impia dogmata in Ecclesias nostras serperent" („denn es iſt je am Tage und öffentlich, daß wir mit allem Fleiße, mit Gottes Hülfe [ohne Ruhm zu reden], verhütet haben, damit je keine neue und gottloſe Lehre ſich in unſeren Kirchen einflechte, einreiße und überhand nehme").

63) Wörtlich im Prooem. der Form. Conc., factiſch in der Argumentationsweiſe aller Symbole.

64) Vergl. Nitzſch proteſtant. Theſes, als Anhang der proteſt. Beantwort. der Symbolik Möhlers, S. 235 ff., Theſ. 4—6: „Die Apoſtel haben dem Umfange der Rede nach mündlich mehr als ſchriftlich gelehrt, der Art nach aber mündlich nichts Anderes und nicht mehr. Hätten ſie auch der Art nach mündlich Anderes als ſchriftlich oder mehr als ſchriftlich gelehrt oder geordnet, ſo würde doch heute niemand eine Sylbe davon mit

dem erſteren, ohne jedoch dem geſchriebenen Worte die lebendige dogmatiſche Fortbildung in einer reinen geſchichtlichen Entwickelung zu entziehen [65]), bei deren Würdigung ſie freilich alle Vorſicht anwenden heißt, und enthält ſich aller willkührlichen Beſtimmung über ein Vermögen der Kirche, das — wie ſie auch ausdrücklich anerkennt [66]) — der wahren Kirche und ihrem Haupte allerdings zuſteht, der katholiſchen Kirche in ihrer hiſtoriſchen Erſcheinung geſchichtlich nachweislich aber nur allzu oft gefehlt hat, und von ihr im Grunde auch nie in recht eigentliche Ausübung gebracht werden kann (vergl. S. 163 und unten §. 68.). Dabei aber iſt ſie doch ſo fern davon, mit dem Falſchen in der katholiſchen Lehre von der Tradition das ihr beigemiſchte Wahre zu verwerfen, — etwa in Verfolgung eines neuerlich geltend gemachten ſ. g. proteſtantiſchen Princips —, daß ſie vielmehr in ihren älteren Bekenntnißſchriften, der Augsb. Conf., der Apologie und den Schmalk. Artikeln, die traditiones humanas nur in Beziehung auf gewiſſe kirchliche Mißbräuche, namentlich die ſ. g. Satisfactiones, verwirft [67]), (wogegen ſie factiſch die Bedeutung einer doctrinellen

---

Wahrheit und Sicherheit aufzuweiſen im Stande ſeyn. Ließe ſich etwas davon in den mehr oder minder zweifelhaften Schriften der ſ. g. Apoſtoliker oder apoſtol. Väter finden und vorläufig anerkennen, ſo müßte es doch erſt wieder an der Uebereinſtimmung mit der unzweifelbaren Lehre und Schrift der Apoſtel oder mit dem Canon erprobt werden."

65) Vergl. §. 28, 1. Anm. 3.

66) Vergl. Luther an Albrecht von Preußen (in nächſter Beziehung auf die Tradition über die Lehre von der Gegenwart Chriſti im Abendmahl, nach Anführung der Stellen Matth. 28, 20 und 1 Tim. 3, 15): „Kann Gott nicht lügen, alſo auch die Kirche nicht irren;" und mehr, nach den Symbolen, unten §. 68.

67) Vergl. Aug. Conf. art. 15. („Admonentur etiam, quod traditiones humanae institutae ad placandum Deum, ad promerendam gratiam et satisfaciendum pro peccatis adversentur evangelio et doctrinae fidei"); abus. 5. (art. 26.); Apol. art. 8. de traditionib. human. in eccl. p. 205 sqq.; Art. Sm. 3, 15. (de hum. traditt.) p. 337 ed. Rechenb. — Nach dem 21. Artikel bekennt die Augsb. Conf. ausdrücklich (namentlich die deutſche), „wenn ſchon bei uns der Tradition halben ein Mangel wäre," daß doch immer nur „etliche Tradition und Mißbräuche geändert ſind;" und eben ſo ausdrücklich erklärt dieſelbe Art. 26. p. 31, im Einzelnen „viel Ceremonien und Tradition," „plerasque traditiones," behalten zu haben.

patriſtiſchen Tradition in allen dieſen Bekenntnißſchriften, um „sine auctoritate scripturae et veterum scriptorum ecclesiasticorum“ [Apol. A. C. p. 185] nichts zu ſetzen[68]), durch eine Menge von Allegaten anerkennt), und in der Concordienformel[69]) nur einfach, wenn auch entſchieden, die Unterordnung aller menſchlichen Schriften unter die h. Schrift als einzige Norm, wiewohl mit ausdrücklicher Anerkennung der reinen Wahrheit auch in menſchlichen Erzeugniſſen[70]), behauptet (vergl. §. 28, 1.); während hingegen die *reformirte Kirche*, zufolge der oben (§. 28, 2.) angegebenen Richtung, in ihrer Praxis vorzüglich, aber ſelbſt ſchon auch andeutend in ihren Symbolen, wie Conf. Helvet. II, 1. 2.[71]); Conf. Gall. art. 5.; Conf. Belg. 7.[72]), und noch mehr *Secten*, wie die Socinianer ꝛc., den ſtrengen Gegenſatz gegen den traditionsgläubigen Katholicismus bis ins Extrem, in die Verwerfung aller Tradition ſchlechthin, ausdehnen. Kurz zuſammengefaßt, die *katholiſche Kirche*, indem ſie das Chriſtenthum *nur* in der Form einer *gewiſſen* zeitlichen hiſtoriſchen Ueberlieferung will, verfällt in denſelben Fehler, den der Apoſtel 1 Cor. 1, 11. bei denen rügt, die da Pauliſch, Kephiſch ꝛc. zu ſeyn ſich rühmten, und verliert über dem Ueberſchätzen der menſchlichen Entwicke-

---

68) Wenn gleich „ex patrum verbis et factis non sunt exstruendi articuli fidei“ Art. Smalc. II, 2. p. 308.

69) S. die wichtige Stelle der Vorrede oben bei §. 28, 1. Anm. 7.

70) Hinſichtlich der doctrinellen patriſtiſchen Tradition gilt dabei auch von ihr das von den früheren Bekenntniſſen Bemerkte, ebenfalls ſelbſt bis zum Gebrauche gewiſſermaßen coordinirender Argumentationsweiſen, wie: „Sacrae enim literae et orthodoxi patres scripturae verbis edocti praeclare testantur“ cet. (p. 773 ed. Rechenb.).

71) Sie bekennt cap. 2, nach vorausgeſchickter Erklärung, daß allein die Schrift bekunde, „quid verum sit, quid falsum, quid sequendum sit, quidve fugiendum,“ auch — nach Cap. I. — in Beziehung auf „ecclesiarum gubernationem,“ ſchlechthin: „Reputamus traditiones humanas,“ und zwar nicht nur der h. Schrift geradezu widerſtreitende (wie ſie auch die luth. Kirche verwirft), ſondern ſchon alle, die nur irgend „compositae cum scripturis ab his discrepant.“

72) Nicht bloß in Beziehung auf die Lehre, ſondern auch auf den „cultus Dei,“ verbieten die beiden letzteren Stellen (Conf. Gall. namentlich) ausdrücklich, „quidquam verbo adiicere vel detrahere vel quidquam prorsus in eo immutare.“

lung, des ungeſchriebenen Menſchlichen auf Unkoſten des geſchriebenen Göttlichen, — zumal da ſie dabei das Sündliche in allem Menſchlichen verkennt — großentheils das göttliche Weſen ſelbſt (vergl. §. 28. Ende), während die reformirte Kirche und beſonders kleinere Secten — in dem Menſchlichen das Göttliche, in der Sünde die Gnade hier überſehend — ſich des Tadels ſchuldig machen, oder wenigſtens der Gefahr des Tadels nahe kommen, welchen Paulus gegen die Chriſtiſch ſeyn wollenden ausſpricht, die ein über alle menſchliche Ueberlieferung erhabenes Chriſtenthum wollen, das eben darum gar leicht aufhören kann, ein wirkliches, immer nur hiſtoriſches, Chriſtenthum zu ſeyn, und während nur die lutheriſche Kirche die reine apoſtoliſche Mitte zwiſchen beiden Abwegen, dem materialiſtiſchen und idealiſtiſchen, in gleich tiefer Erkenntniß der Sünde und der Gnade behauptet.

§. 31.
Griechiſche Kirche.

Die griechiſche Kirche unterſcheidet ſich von der römiſchen in ihrer Anſicht von der h. Schrift dadurch, daß ſie zuvörderſt natürlich die ſanctionirte Form der lat. Vulgata nicht anerkennt, und ſodann auch, wenn des Metrophanes Kritopulus Verſicherung glaubhaft iſt [73]), (die freilich mit einer anderen griechiſch kirchlichen Erſcheinung [74]) in Widerſpruch ſteht, ſo daß doch aber immer wenigſtens ein ſehr unrömiſches Schwanken der orthodox griechiſchen Kirche, eine nicht völlige Klarheit mit ſich ſelbſt, hinſichtlich des Urtheils über die Apokryphen noch übrig bleiben würde), den altteſt. Apokryphen kein canoniſches Anſehen einräumt, ſondern ſie lutheriſch betrachtet; hinſichtlich der Grundſätze über Schrifterklärung aber, — und im Grunde auch wohl über Schriftge-

---

73) Er bekennt Conf. c. 7: *Τὰ λοιπὰ βιβλία, ἅπερ τινὲς βούλονται συγκαταλέγειν τῇ ἁγίᾳ γραφῇ, οἷον τὸ τοῦ Τωβὴτ* cet., *ἀποβλήτους μὲν οὐχ ἡγούμεθα, πολλὰ γὰρ ἠθικὰ πλεῖστου ἐπαίνου ἄξια ἐμπεριέχεται ταύταις· ὡς κανονικὰς δὲ καὶ αὐθεντικὰς οὐδέ ποτ᾽ ἀπεδέξατο ἡ τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησία, .. διὸ οὐδὲ τὰ δόγματα ἡμῶν πειρώμεθα ἐκ τούτων παραστῆναι, ἀλλ᾽ ἐκ τῶν τριάκοντα τριῶν κανονικῶν καὶ αὐθεντικῶν βιβλίων, ἃ δὴ καὶ θεόπνευστον καὶ ἁγίαν γραφὴν καλοῦμεν.*

74) Die Synode zu Jeruſalem 1672 ſtellt, nach **Harduin. Concill. XI.** p. 258, die Apokryphen den canoniſchen Büchern gleich.

brauch[75]) —, und in ihren Anſichten von Tradition überhaupt kommt ſie mit der römiſchen Kirche in der Hauptſache überein. Auch die griechiſche Kirche coordinirt nehmlich, wie die römiſche und in gleicher Vermiſchung des Göttlichen und Menſchlichen, Schrift und Tradition zur Erkenntniß und Feſtſtellung chriſtlicher Lehre[76]); auch ſie wendet demgemäß die Tradition, die Ausſprüche der Kirchenväter und Concilien[77]), zur ſelbſtſtändigen Fixirung der Glaubenslehren an, indem ſie eben glaubt, daß ſich viele Lehren bloß mündlich von den Apoſteln her in der Kirche erhalten haben, die dann von den Synoden und Kirchenvätern richtig erklärt worden ſeien[78]). Damit hängt nun nothwendig zuſammen, daß auch von den Griechen ihre ſichtbare Kirche als die einzige Inhaberin des ſeligmachenden Glaubens und deren Repräs

---

75) Zugänglich gemacht wenigſtens hat die griechiſche Kirche den Laien die Bibel nicht (ſie wird beim Gottesdienſte bis jetzt in einer dem Volke unverſtändlichen Sprache verleſen, und Ueberſetzungen haben von Seiten der Kirche keine Verbreitung gefunden); ja der Synode zu Jeruſalem 1672 wird ſelbſt ein Verwerfungsurtheil des Bibelleſens der Laien in den Mund gelegt (ſ. Harduin. Concill. XI, p. 255 sqq.).

76) S. Conf. orthod. p. 18 sq.: *Φανερὸν πῶς τὰ ἄρθρα τῆς πίστεως ἔχουσι τὸ κῦρος καὶ τὴν δοκιμασίαν, μέρος ἀπὸ τὴν ἁγίαν γραφὴν, μέρος ἀπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν .. Ἄλλα (δόγματα) παραδίδει ἡ γραφὴ ...· καὶ ἄλλα εἶναι δόγματα παραδεδομένα ἐκ στόματος ἀπὸ τοὺς ἀποστόλους, καὶ ταῦτα ἑρμηνεύθησαν ἀπὸ τὰς συνόδους καὶ τοὺς ἁγίους πατέρας· καὶ εἰς τὰ δύο τοῦτα ἡ πίστις εἶναι τεθεμελιωμένη.* Vergl. Metroph. Critop. Conf. c. 7. p. 82: *Διαιρεῖται τὸ θεῖον ῥῆμα εἴς τε τὸ γραπτὸν καὶ ἄγραφον. καὶ ἄγραφον μὲν εἶεν ἂν αἱ ἐκκλησιαστικαὶ παραδόσεις.* Desgleichen auch noch Dosithei Conf. c. 2.: *Τὴν τῆς καθολ. ἐκκλησίας μαρτυρίαν οὐχ ἧττον τῆς ἣν κέκτηται ἡ θεία γραφὴ* (kurz zuvor hieß es aber: *πιστεύομεν τὴν θείαν γραφὴν εἶναι θεοδίδακτον*) *εἶναι πιστεύομεν. ἑνὸς γὰρ καὶ τοῦ αὐτοῦ ἁγίου πνεύματος ὄντος ἀμφοτέρων δημιουργοῦ, ἴσόν ἐστι πάντως ὑπὸ τῆς γραφῆς καὶ ὑπὸ τῆς καθολ. ἐκκλ. διδάσκεσθαι.*

77) So (*διδασκαλίαν τῶν συνόδων καὶ τῶν ἁγίων πατέρων*) beſtimmt dieſelbe ausdrücklich die Confessio orthodoxa p. 18. Insbeſondere erkennt ſie dabei (p. 17) den ökumeniſchen Concilien ausdrücklich richterliches Anſehen in Beziehung auf den orthodoxen Glauben zu. Daß man von den traditionellen Erklärungen der heil. Väter, welche von den Synoden beſtätigt worden ſind, nicht abweichen dürfe, urgirt auch wörtlich der Patr. Jeremias in den Actis Würtemb. p. 260.

78) S. Anm. 76.

ſentation auf den Concilien als entſcheidendes dogmatiſches Tribunal verehrt wird [79]). Doch legt die griechiſche Hauptconfeſſion nicht ganz deutlich, wenigſtens nicht gleich unumwunden und deutlich, wie das Concil. Trident., der Kirche allein das Recht der Schriftauslegung bei [80]), und der griechiſche Begriff der Kirchenrepräſentation modificirt ſich dadurch, daß dieſe Kirche (ſ. §. 69.) kein eigentliches ſichtbares (päpſtliches) Oberhaupt anerkennt. Endlich iſt auch der Inhalt der Tradition, deren Gültigkeit im Allgemeinen allerdings die griechiſche, wie die römiſche Kirche annimmt, doch in beiden Kirchen verſchieden genug, indem die griechiſche Kirche ihre beſondere dogmatiſche und exegetiſche Ueberlieferung wahrt, die ſie natürlich vornehmlich aus den griechiſchen Vätern und aus den 7 ökumeniſchen Concilien ſchöpft, und die von dem Einfluſſe des abendländiſchen Scholaſticismus ſich ganz unabhängig erhalten hat.

§. 32.

Socinianer insbeſondere.

Die Antwort auf die Frage über die Erkenntnißquelle der göttlichen Offenbarung nach dem ſocinianiſchen Syſtem wird durch einen Blick auf die ſocinianiſch dogmatiſchen Grundbegriffe anſchaulicher und verſtändlicher. Fauſtus Socinus, der den Geiſt des ganzen Socinianismus beſtimmte, betrachtete die Religion überhaupt und die chriſtliche insbeſondere von einem dürr praktiſchen, Glauben und Leben willkührlich ſcheidenden und jenen dieſem unterordnenden Standpunkte [81]). Zielpunkt aller Religion iſt ihm Geſetz und Moral, nur Hülfsmittel dazu Evangelium und Glaube, Frömmigkeit und Religion an ſich lediglich ein Werkzeug der Sittlichkeit: eine Anſicht, die bei ſtrenger Conſequenz freilich zuletzt dazu führen müßte, die Religion, die kein ſelbſtſtän-

79) Vergl. Conf. orthod. p. 152 sq. und unten §. 68.

80) Die Stelle der Conf. orthod. p. 140: *ἡ ἐκκλησία ἔχει τὴν ἐξουσίαν ταύτην, ὥστε .. δοκιμάζῃ τὰς γραφάς*, iſt wohl von menſchlichen Schriften zu verſtehen. Wohl aber fordert Dosithei Conf. c. 2. unerſchütterlichen Glauben (*ἀδιαστάκτως πιστεύειν*) für die Schrift, *οὐκ ἄλλως μέντοι ἀλλ᾽ ἢ ὡς ἡ καθολ. ἐκκλησία ταύτην ἡρμήνευσε καὶ παρέδωκεν*.

81) „(Conscientiae) qui obedit, ipsi Deo obedit, etiamsi aliquis ipsum Deum ne esse quidem aut sciat aut cogitet“ — Socin. Praelectt. theol. c. 2.

diges Daſeyn hat, und nur von der Moralität lebt, ganz auf- zuheben. Chriſtenthum insbeſondere iſt nach dem Rakauiſchen Katechismus (qu. 1.) „der von Gott geoffenbarte Weg zum ewigen Leben.“ Dieſer Weg beruht auf Erkenntniß Gottes und Jeſu (qu. 50.). Dieſe Erkenntniß Gottes aber beſteht vorzugsweiſe in Erkenntniß ſeines Willens und der mit deſſen Erfüllung verbundenen Verheißungen. Wie demgemäß die Religion an ſich ein Inbegriff von Geboten und Verheißungen iſt, ſo erſcheint die chriſtliche Religion nur als die, welche unter allen Religionen die reinſten Gebote und erhabenſten Verheißungen enthält (qu. 25. 198.). Beides iſt in ihr, wie ſonſt nirgends, dann nur noch verſiegelt durch das Beiſpiel und die Geſchichte des Stifters.

Die ächte Erkenntnißquelle nun dieſer Religion iſt den Socinianern die Bibel (ſ. Cat. Rac. de script. s. sufficientia). Alles, ſagt Socin ausdrücklich in der Schr. de scripturae s. auctoritate, muß von dem Umfange des dogmatiſchen Syſtems ausgeſchloſſen werden, was nicht rein bibliſch iſt; die Tradition (ſo urtheilt er freilich extremiſch; ſ. ob. §. 28, 2.) entſcheidet gar nichts; etwas, das nach richtiger Exegeſe nicht in der Bibel gefunden wird, darf (dies wiederum extreme Aeußerung) auch nie als chriſtlich betrachtet werden. Ueberall beruft er ſich demzufolge (wie auch der Rak. Kat.) auf Bibelbeweiſe, und ſowohl ausdrücklich und unmittelbar, als auch mittelbar durch die Argumentation aus Wundern und Weiſſagungen, insbeſondere aus dem Wunder der Auferſtehung Chriſti, für den göttlichen Urſprung des Chriſtenthums, erkennt er im bibliſchen Chriſtenthum eine wahre göttliche Offenbarung an. In Beziehung auf Lehre, erklärt er in einer Schrift gegen Davidis (in der Biblioth. fratr. Polon. T. II. p. 201 sqq.), hat Chriſtus auch nicht Ein Wort geſprochen, was nicht als von Gott geſprochen anzuſehen wäre; und noch ausführlicher und genauer ſpricht er ſich im B. de certitudine libror. ss. über denſelben Gegenſtand aus. Er erkennt hier, ſo wie dann auch der Rakauer Katechismus (qu. 19 sqq.), die göttliche Wahrheit des Chriſtenthums aus folgenden beiden Gründen an: 1. aus der Göttlichkeit des Stifters, bewieſen durch die wahrhaft göttlichen Wunder, die er verrichtete, beſonders durch ſeine Auferſtehung, inſofern ſie auf ſeinen um der Lehre willen erlittenen Tod folgte; und 2. aus der Göttlichkeit der Lehre ſelbſt, erkannt aus ihrem Inhalte, aus dem un-

ſentation auf den Concilien als entſcheidendes dogmatiſches Tribunal verehrt wird 79). Doch legt die griechiſche Hauptconfeſſion nicht ganz deutlich, wenigſtens nicht gleich unumwunden und deutlich, wie das Concil. Trident., der Kirche allein das Recht der Schriftauslegung bei 80), und der griechiſche Begriff der Kirchenrepräſentation modificirt ſich dadurch, daß dieſe Kirche (ſ. §. 69.) kein eigentliches ſichtbares (päpſtliches) Oberhaupt anerkennt. Endlich iſt auch der Inhalt der Tradition, deren Gültigkeit im Allgemeinen allerdings die griechiſche, wie die römiſche Kirche annimmt, doch in beiden Kirchen verſchieden genug, indem die griechiſche Kirche ihre beſondere dogmatiſche und exegetiſche Ueberlieferung wahrt, die ſie natürlich vornehmlich aus den griechiſchen Vätern und aus den 7 ökumeniſchen Concilien ſchöpft, und die von dem Einfluſſe des abendländiſchen Scholaſticismus ſich ganz unabhängig erhalten hat.

§. 32.

Socinianer insbeſondere.

Die Antwort auf die Frage über die Erkenntnißquelle der göttlichen Offenbarung nach dem ſocinianiſchen Syſtem wird durch einen Blick auf die ſocinianiſch dogmatiſchen Grundbegriffe anſchaulicher und verſtändlicher. Fauſtus Socinus, der den Geiſt des ganzen Socinianismus beſtimmte, betrachtete die Religion überhaupt und die chriſtliche insbeſondere von einem dürr praktiſchen, Glauben und Leben willkührlich ſcheidenden und jenen dieſem unterordnenden Standpunkte 81). Zielpunkt aller Religion iſt ihm Geſetz und Moral, nur Hülfsmittel dazu Evangelium und Glaube, Frömmigkeit und Religion an ſich lediglich ein Werkzeug der Sittlichkeit: eine Anſicht, die bei ſtrenger Conſequenz freilich zuletzt dazu führen müßte, die Religion, die kein ſelbſtſtän-

---

79) Vergl. Conf. orthod. p. 152 sq. und unten §. 68.

80) Die Stelle der Conf. orthod. p. 140: ἡ ἐκκλησία ἔχει τὴν ἐξουσίαν ταύτην, ὥστε .. δοκιμάζῃ τὰς γραφάς, iſt wohl von menſchlichen Schriften zu verſtehen. Wohl aber fordert Dosithei Conf. c. 2. unerſchütterlichen Glauben (ἀδιαστάκτως πιστεύειν) für die Schrift, οὐκ ἄλλως μέντοι ἀλλ' ἢ ὡς ἡ καθολ. ἐκκλησία ταύτην ἡρμήνευσε καὶ παρέδωκεν.

81) „(Conscientiae) qui obedit, ipsi Deo obedit, etiamsi aliquis ipsum Deum ne esse quidem aut sciat aut cogitet“ — Socin. Praelectt. theol. c. 2.

diges Daſeyn hat, und nur von der Moralität lebt, ganz aufzuheben. Chriſtenthum insbeſondere iſt nach dem Rakauiſchen Katechismus (qu. 1.) „der von Gott geoffenbarte Weg zum ewigen Leben." Dieſer Weg beruht auf Erkenntniß Gottes und Jeſu (qu. 50.). Dieſe Erkenntniß Gottes aber beſteht vorzugsweiſe in Erkenntniß ſeines Willens und der mit deſſen Erfüllung verbundenen Verheißungen. Wie demgemäß die Religion an ſich ein Inbegriff von Geboten und Verheißungen iſt, ſo erſcheint die chriſtliche Religion nur als die, welche unter allen Religionen die reinſten Gebote und erhabenſten Verheißungen enthält (qu. 25. 198.). Beides iſt in ihr, wie ſonſt nirgends, dann nur noch verſiegelt durch das Beiſpiel und die Geſchichte des Stifters.

Die ächte Erkenntnißquelle nun dieſer Religion iſt den Socinianern die Bibel (ſ. Cat. Rac. de script. s. sufficientia). Alles, ſagt Socin ausdrücklich in der Schr. de scripturae s. auctoritate, muß von dem Umfange des dogmatiſchen Syſtems ausgeſchloſſen werden, was nicht rein bibliſch iſt; die Tradition (ſo urtheilt er freilich extremiſch; ſ. ob. §. 28, 2.) entſcheidet gar nichts; etwas, das nach richtiger Exegeſe nicht in der Bibel gefunden wird, darf (dies wiederum extreme Aeußerung) auch nie als chriſtlich betrachtet werden. Ueberall beruft er ſich demzufolge (wie auch der Rak. Kat.) auf Bibelbeweiſe, und ſowohl ausdrücklich und unmittelbar, als auch mittelbar durch die Argumentation aus Wundern und Weiſſagungen, insbeſondere aus dem Wunder der Auferſtehung Chriſti, für den göttlichen Urſprung des Chriſtenthums, erkennt er im bibliſchen Chriſtenthum eine wahre göttliche Offenbarung an. In Beziehung auf Lehre, erklärt er in einer Schrift gegen Davidis (in der Biblioth. fratr. Polon. T. II. p. 201 sqq.), hat Chriſtus auch nicht Ein Wort geſprochen, was nicht als von Gott geſprochen anzuſehen wäre; und noch ausführlicher und genauer ſpricht er ſich im B. de certitudine libror. ss. über denſelben Gegenſtand aus. Er erkennt hier, ſo wie dann auch der Rakauer Katechismus (qu. 19 sqq.), die göttliche Wahrheit des Chriſtenthums aus folgenden beiden Gründen an: 1. aus der Göttlichkeit des Stifters, bewieſen durch die wahrhaft göttlichen Wunder, die er verrichtete, beſonders durch ſeine Auferſtehung, inſofern ſie auf ſeinen um der Lehre willen erlittenen Tod folgte; und 2. aus der Göttlichkeit der Lehre ſelbſt, erkannt aus ihrem Inhalte, aus dem un-

ſcheinbaren Anfange des Chriſtenthums, aus ſeinen außerordentlichen Wirkungen, den ſeinen Eintritt und ſeine Verbreitung begleitenden Umſtänden und ſeiner innerlichen Kraft.

Dieſe Anſicht der Socinianer aber von einer göttlichen Offenbarung in der h. Schrift (und zwar — bei den Reſultaten der ſocinianiſchen Dogmatik natürlich — mit Ausſchluß aller und jeder Tradition; ſ. §. 28, 2; auch Anm. 82) wird nun durch dreierlei bedeutend modificirt (ſ. Soc. de auct. s. s.):

1. Durch ihre Lehre von dem ſecundären Werthe des Alt. Teſt. Socin leugnet zwar die Göttlichkeit der altteſt. Lehre nicht, und er gründet ſie ſelbſt auf die Wahrheit der altteſt. Geſchichte; aber er betrachtet das A. T. nicht als Erkenntnißquelle der chriſtlichen Offenbarung [82]), und ſchreibt demſelben in dieſer Beziehung ſtatt eines dogmatiſch conſtitutiven nur einen hiſtoriſchen Werth zu.

2. Durch ihren laxeren Inſpirationsbegriff. Ohne, und zwar abſichtlich, genaue Erörterungen über die Inſpiration zu geben, nehmen die Socinianer an, daß die Schrift das Wort Gottes enthalte, aber nicht in allen Beſtandtheilen das Wort Gottes ſei; ſie erkennen die Schrift nur inſofern für göttliche Offenbarung, als ſie göttliche Lehren in ſich enthalte. Dabei ſpricht Socin immer nur von einer certitudo s. s. [83]), nicht von einer inspiratio, und bezeichnet die Apoſtel nur mehr im Allgemeinen als vom göttlichen Geiſte angeregte und erfüllte Männer, keinesweges aber eigentlich als ſolche, die durch den Geiſt Gottes beſonders auch zur Abfaſſung

---

82) Cat. Rac. p. 1 (der letzten Reviſion): „Unde discere possumus religionem christ.? Ex sacris literis praesertim N. T. Exstant igitur aliae sacrae literae praeter literas N. T.? Exstant, nempe scripta V. T.“ Ib. p. 6. wird demgemäß erklärt, „scriptis N. Test. necessario propterea habendam esse fidem,“ „(religionis christianae veritas) cum iis tantum, nec ullis aliis libris comprehensa sit;“ und in der qu. 31. des Cat. ſteht ſonach „h. Schrift“ geradezu nur für „N. T.“ („Scripta divinar. literarum prorsus sufficientia sunt ad eam rem [ut in rebus ad salutem necessariis iis solis acquiescendum sit]: eo quod fides in I. Chr. et obedientia mandatorum eius sit in iis scriptis Novi Foederis sufficientissime tradita et explicata“). — Vergl. Socin. de auct. s. s. c. I. p. 271 b: „Utilis quidem plures ob causas lectio V. T. iis, qui Novum recipiunt, i. e. hominibus christianae rel., sed non tamen necessaria.“

83) So auch der Rakauiſche Katechismus, gleich nach dem Anfange.

von Schriften beſtimmt und hiebei vor jedem Irrthum bewahrt worden ſeien[84]). Auch beſchränkt er die Zuverläſſigkeit der h. Schrift nur auf die Lehre[85]) und auf die ihr weſentlich zur Grundlage dienende Geſchichte; in anderen Punkten aber räumt er Irrthümer ein (auct. s. s. Opp. I, 267; — wogegen allerdings der Cat. Rac. qu. 13. im Allgemeinen „nulla falsitas" annimmt); ja er leitet überhaupt die Fähigkeit der neuteſt. Schriftſteller zur Abfaſſung ihrer (namentlich der hiſtoriſchen) nun freilich nicht abſolut irrthumsfreien Schriften ſchon aus ihren natürlichen Eigenſchaften, ihrer Lage und Abſicht (natürl. Gedächtniß, Wahrheitsliebe ꝛc.), ab.

3. und hauptſächlich durch ihre eigenthümliche Anſicht über das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung. Socin betrachtet zwar die wahre Religion durchaus als etwas Uebernatürliches[86]), und findet das Materialprincip derſelben nicht in der Vernunft, die, ſelbſt des Gottesbewußtſeyns entbehrend[87]), durchaus gar nichts von göttlichen Dingen zu erkennen vermöge. Doch aber iſt die Offenbarung für die Vernunft beſtimmt, und kann nichts enthalten, was den Vernunftgeſetzen, und d. h. nun natürlich den ſocinianiſchen Vernunftgeſetzen[88]), widerſtreitet. So hat denn

84) Nur ganz iſolirt und bloß in Beziehung auf einiges Geſchriebene ſteht Lectt. sacr. Opp. I. p. 287 a eine Sociniſche Andeutung („eoque [div. spir.] dictante"), die von apoſtoliſcher Inſpiration verſtanden werden könnte.

85) Und hier drückt er ſich allerdings ſehr entſchieden aus, indem er zugleich hervorhebt (de auctoritate s. s.), daß ja die Wahrheit der Lehre auch nicht anders den Apoſteln habe zu Theil werden können, weder durch frühere Schriften, noch durch Vernunftgründe, ſondern nur durch eine unmittelbare göttliche Offenbarung, wodurch allein ſie die Zuverſicht erhalten konnten, daß ſie weder ſich ſelbſt, noch Andere täuſchten, wodurch ſie dann aber auch — fügt er hinzu, mit Anführung von 1 Cor. 7, 10. 25 — befähigt wurden, das ſicher ſelbſt zu erkennen, wobei die göttliche Offenbarung ihnen fehlte.

86) Eine Erkenntniß von göttlichen Dingen, ſagt er (de auctoritate s. s. c. 1. 2.), könne es nur geben durch eine unmittelbare Offenbarung Gottes, und auch alle die Spuren von Religion unter den Völkern, zu denen weder das Judenthum, noch das Chriſtenthum gekommen, betrachtete er (vergl. Praelect. theol. c. 2.) als Ueberbleibſel der erſten Offenbarung Gottes an die Menſchen.

87) Als Beweis beruft er ſich de auct. s. s. p. 273 darauf, daß es, nach dem Zeugniſſe einiger Miſſionarien, Völker ohne alle Religion gebe. Die von jenem Bewußtſeyn zeugenden Schriftſtellen aber wußte er anders zu erklären.

88) Vergl. die abſoluten Vernunftgeſetze, welche Andr. Wiſſowatius als Axiomata ſeiner Religio rationalis beigegeben hat.

ſcheinbaren Anfange des Chriſtenthums, aus ſeinen außerordentlichen Wirkungen, den ſeinen Eintritt und ſeine Verbreitung begleitenden Umſtänden und ſeiner innerlichen Kraft.

Dieſe Anſicht der Socinianer aber von einer göttlichen Offenbarung in der h. Schrift (und zwar — bei den Reſultaten der ſocinianiſchen Dogmatik natürlich — mit Ausſchluß aller und jeder Tradition; ſ. §. 28, 2; auch Anm. 82) wird nun durch dreierlei bedeutend modificirt (ſ. Soc. de auct. s. s.):

1. Durch ihre Lehre von dem ſecundären Werthe des Alt. Teſt. Socin leugnet zwar die Göttlichkeit der altteſt. Lehre nicht, und er gründet ſie ſelbſt auf die Wahrheit der altteſt. Geſchichte; aber er betrachtet das A. T. nicht als Erkenntnißquelle der chriſtlichen Offenbarung [82], und ſchreibt demſelben in dieſer Beziehung ſtatt eines dogmatiſch conſtitutiven nur einen hiſtoriſchen Werth zu.

2. Durch ihren laxeren Inſpirationsbegriff. Ohne, und zwar abſichtlich, genaue Erörterungen über die Inſpiration zu geben, nehmen die Socinianer an, daß die Schrift das Wort Gottes enthalte, aber nicht in allen Beſtandtheilen das Wort Gottes *ſei*; ſie erkennen die Schrift nur inſofern für göttliche Offenbarung, als ſie göttliche Lehren in ſich enthalte. Dabei ſpricht Socin immer nur von einer certitudo s. s. [83], nicht von einer inspiratio, und bezeichnet die Apoſtel nur mehr im Allgemeinen als vom göttlichen Geiſte angeregte und erfüllte Männer, keineswegs aber eigentlich als ſolche, die durch den Geiſt Gottes beſonders auch zur Abfaſſung

---

82) Cat. Rac. p. 1 (der letzten Reviſion): „Unde discere possumus religionem christ.? Ex sacris literis praesertim N. T. Exstant igitur aliae sacrae literae praeter literas N. T.? Exstant, nempe scripta V. T.“ Ib. p. 6. wird demgemäß erklärt, „scriptis Novi Test. necessario propterea habendam esse fidem,“ „(religionis christianae veritas) cum iis *tantum*, nec ullis aliis libris comprehensa sit;“ und in der qu. 31. des Cat. *ſteht ſonach „h. Schrift“* geradezu nur für „N. T.“ („Scripta divinar. literarum prorsus sufficientia sunt ad eam rem [ut in rebus ad salutem necessariis iis solis acquiescendum sit]: eo quod fides in I. Chr. et obedientia mandatorum eius sit in iis scriptis Novi Foederis sufficientissime tradita et explicata“). — Vergl. Socin. de auct. s. s. c. I. p. 271 b: „Utiiis quidem plures ob causas lectio V. T. iis, qui Novum recipiunt, i. e. hominibus christianae rel., sed non tamen necessaria.“

83) So auch der Rakauiſche Katechismus, gleich nach dem Anfange.

von Schriften beſtimmt und hiebei vor jedem Irrthum bewahrt worden ſeien[84]). Auch beſchränkt er die Zuverläſſigkeit der h. Schrift nur auf die Lehre[85]) und auf die ihr weſentlich zur Grundlage dienende Geſchichte; in anderen Punkten aber räumt er Irrthümer ein (auct. s. s. Opp. I, 267; — wogegen allerdings der Cat. Rac. qu. 13. im Allgemeinen „nulla falsitas“ annimmt); ja er leitet überhaupt die Fähigkeit der neuteſt. Schriftſteller zur Abfaſſung ihrer (namentlich der hiſtoriſchen) nun freilich nicht abſolut irrthumsfreien Schriften ſchon aus ihren natürlichen Eigenſchaften, ihrer Lage und Abſicht (natürl. Gedächtniß, Wahrheitsliebe ꝛc.), ab.

3. und hauptſächlich durch ihre eigenthümliche Anſicht über das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung. Socin betrachtet zwar die wahre Religion durchaus als etwas Uebernatürliches[86]), und findet das Materialprincip derſelben nicht in der Vernunft, die, ſelbſt des Gottesbewußtſeyns entbehrend[87]), durchaus gar nichts von göttlichen Dingen zu erkennen vermöge. Doch aber iſt die Offenbarung für die Vernunft beſtimmt, und kann nichts enthalten, was den Vernunftgeſetzen, und d. h. nun natürlich den ſocinianiſchen Vernunftgeſetzen[88]), widerſtreitet. So hat denn

---

84) Nur ganz iſolirt und bloß in Beziehung auf einiges Geſchriebene ſteht Lectt. sacr. Opp. I. p. 287 a eine Sociniſche Andeutung („eoque [dir. spir.] dictante“), die von apoſtoliſcher Inſpiration verſtanden werden könnte.

85) Und hier drückt er ſich allerdings ſehr entſchieden aus, indem er zugleich hervorhebt (de auctoritate s. s.), daß ja die Wahrheit der Lehre auch nicht anders den Apoſteln habe zu Theil werden können, weder durch frühere Schriften, noch durch Vernunftgründe, ſondern nur durch eine unmittelbare göttliche Offenbarung, wodurch allein ſie die Zuverſicht erhalten konnten, daß ſie weder ſich ſelbſt, noch Andere täuſchten, wodurch ſie dann aber auch — fügt er hinzu, mit Anführung von 1 Cor. 7, 10. 25 — befähigt wurden, das ſicher ſelbſt zu erkennen, wobei die göttliche Offenbarung ihnen fehlte.

86) Eine Erkenntniß von göttlichen Dingen, ſagt er (de auctoritate s. s. c. I. 2.), könne es nur geben durch eine unmittelbare Offenbarung Gottes, und auch alle die Spuren von Religion unter den Völkern, zu denen weder das Judenthum, noch das Chriſtenthum gekommen, betrachtete er (vergl. Praelect. theol. c. 2.) als Ueberbleibſel der erſten Offenbarung Gottes an die Menſchen.

87) Als Beweis beruft er ſich de auct. s. s. p. 273 darauf, daß es, nach dem Zeugniſſe einiger Miſſionarien, Völker ohne alle Religion gebe. Die von jenem Bewußtſeyn zeugenden Schriftſtellen aber wußte er anders zu erklären.

88) Vergl. die abſoluten Vernunftgeſetze, welche Andr. Wiſſowatius als Axiomata ſeiner Religio rationalis beigegeben hat.

bei Auffaſſung der Offenbarungswahrheiten und demgemäß bei der Auslegung der Schrift die Vernunft eine (mindeſtens) negativ entſcheidende Stimme, und die Anwendung dieſes Princips, wie ſie bei allen Socinianern allenthalben, auch im Katech., hervortritt, mußte nothwendig von dem größten Einfluſſe auf die Geſtaltung der ſocinianiſchen Lehre ſeyn. Zwar iſt es nicht richtig, daß die ſocinianiſche Dogmatik gar kein Religionsgeheimniß ſtatuire, und nur das vollkommen Begreifliche als Religionswahrheit gelten laſſe (wie ſchon die ſocinianiſche Lehre von der göttlichen Hoheit Chriſti, ſeiner Auferſtehung ꝛc. zeigt); allerdings aber lag es im ſocinianiſchen Intereſſe, ſo wenig Unbegreifliches als möglich zuzulaſſen und den poſitiv chriſtlichen Lehren eine natürliche Seite abzugewinnen, und als abſolut gültig das Princip feſthaltend, daß die Offenbarung nichts Widervernünftiges (wenn gleich relativ wohl Uebervernünftiges) enthalten könne, gaben ſie jede Erklärung einer Bibelſtelle für unrichtig und verwerflich aus, deren Ergebniß ihren Vernunftſätzen zu widerſprechen ſchien; die gekünſteltſte Auslegung, welche unter hiſtoriſch philologiſchem Schein angeblich widervernünftiges Ergebniß vermied, ward gern vorgezogen, und wenn, meinte man[89]), noch kein Sinn ermittelt ſei, wodurch die Stelle mit der Vernunft in Harmonie gebracht werden könne, ſo müſſe ein ſolcher aufgefunden werden.

Zweiter Abſchnitt.

Theologie im engeren Sinne: über das Weſen und die Verehrung Gottes.

§. 33.

Im Allgemeinen.

1. In den grundlegenden Sätzen aller Theologie, der Lehre von dem Weſen Gottes überhaupt und ſeinem Verhältniſſe zur Welt[1]); ſtimmen die lutheriſche, die ka-

89) S. die Stellen bei Bengel — ob. S. 129 — St. 15. S. 132.

1) Ohne den ſachlich völlig untrennbaren Zuſammenhang der Lehre von dem Weſen Gottes überhaupt und ſeinem Verhältniſſe zur Welt mit

tholiſche und griechiſche Kirche mit einander überein [2]). Eben dieſelbe Doctrin erkennt thetiſch auch die reformirte Kirche an. Durch ihre Uebertreibung in der Lehre von der Prädeſtination aber macht dieſelbe (ſammt dem gleichdenkenden taufgeſinnten Theile) im Grunde freilich Gott thatſächlich zum abſichtlichen Urheber des moraliſch Böſen [3]) (was theoretiſch ganz conſequent durchgeführt einen Pantheismus involviren würde), und giebt inſofern den Begriff der göttlichen Heiligkeit, und mithin den Begriff eines wahren vollkommenen Gottes factiſch auf, wenn ſie ihn gleich allerdings ſonſt theoretiſch und praktiſch feſthält. Dagegen entfernen ſich auch thetiſch ausdrücklich von jener allgemein chriſtlichen Lehre von Gott [4]) die Socinianer und Swedenborgianer. Was von Gott dem Chriſten zu wiſſen nöthig ſei, enthalten nach ſocinianiſcher Lehre des Fauſtus Socinus und des Rakauiſchen Katechismus (qu. 53.) die Begriffe von der Einheit und Ewigkeit und von der vollkommenen Macht, Gerechtigkeit und Weisheit Gottes; denn die Ueberzeugung von dieſen Eigenſchaften Gottes reiche dazu hin, um im Vertrauen auf die Erfüllung der göttlichen Verheißungen zur Beobachtung der chriſtlichen Gebote angetrieben zu werden. Was von Güte Gottes zu glauben ſei, liege im Begriffe der Gerechtigkeit, und was von Unendlichkeit und Allgegen-

---

der Lehre von der Dreieinigkeit ſeines Weſens insbeſondere irgend zu verkennen (wie dieſen Zuſammenhang auch lutheriſcherſeits der 1. Artikel der Augsb. Conf. „von Gott" in ſeiner völligen Verſchmelzung beider Doctrinen factiſch bekennt; ſ. S. 177 Anm. 10), ſcheiden wir hier nur einigermaßen begrifflich, analog wie auch die Katechismen Luthers, der kleine namentlich, in der Auslegung des 1. Artikels das Weſen Gottes vorläufig ohne Beziehung auf die Dreieinigkeit betrachten.

2) Alles der allgemein chriſtlichen Gottesidee Widerſtreitende (Dualismus — Manichäismus, Pantheismus — Gnoſticismus, Theismus — Muhammedanismus) wird lutheriſcherſeits ſchon im antithetiſchen Theile des 1. Art. der Augsb. Conf. in concreten Erſcheinungsformen („**Damnant omnes haereses contra hunc articulum exortas; ut Manichaeos, qui duo principia ponebant Bonum et Malum; item Valentinianos.., Mahometistas et omnes horum similes**") ausdrücklich verworfen.

3) Vergl. hierüber das weiter unten Folgende bei der Lehre von der Gnade, §. 49. 51.

4) Und zwar dies nun allerdings (vergl. S. 174 Anm. 1.) in mehrfacher Beziehung als Rückwirkung des ausgebildeten Irrthums von der Dreieinigkeit (ſ. Nr. 2.) auf die Lehre von Gott überhaupt.

wart, in ſeiner Macht und Weisheit, denn eine andere Annahme würde zu Pantheismus führen. Inſonderheit fällt auch das Prädicat einer (eigentlichen) Allwiſſenheit Gottes nach ſocinianiſcher Lehre weg; denn eine göttliche Präſcienz der Handlungen freier Weſen (und damit denn auch eine Unveränderlichkeit in den göttlichen Rathſchlüſſen) ſei durchaus zu leugnen. Die menſchliche Freiheit nehmlich war dem Socin ein nothwendiges Grundprincip ſeines Syſtems. Jedes Vorherwiſſen der Handlungen vernünftiger Weſen ſchien ihm aber etwas Deterministiſches zu haben und den Grundbegriff der Freiheit zu zerſtören, und da ihm dieſer zu wichtig war, ſo zog er es vor, im eifrigen Gegenſatze gegen die Lehre von einer abſoluten Prädeſtination die Allwiſſenheit Gottes zu beſchränken (wobei nun freilich eine ſehr künſtliche Exegeſe nöthig ward, um dieſe Anſicht auch als bibliſch darzuſtellen) [5]. Die Swedenborgianer endlich begnügen ſich, (in dem neuerlich erſchienenen Katechismus) Gott als ein „Weſen von unendlicher Liebe, Weisheit und Macht" anzuerkennen [6]; alle übrigen Prädicate, am abſichtlichſten das der Heiligkeit und Gerechtigkeit, merzen ſie aus.

2. Wie in der Lehre von dem Weſen Gottes überhaupt, ſo ſtimmen die lutheriſche und die katholiſche Kirche auch völlig in der Lehre von der Dreieinigkeit ſeines Weſens inſonderheit überein, und auch die reformirte Kirche [7]) ſchließt ſich hier gänzlich an ſie an. Alle dieſe Kirchen theilen die Ueberzeugung [8]), daß Ein göttliches Weſen ſei, und in dieſem Einen göttlichen Weſen drei Subjecte (Perſonen) [9]), unterſchieden durch ihre perſönlichen Eigenſchaften, aber unzertrennlich verbunden durch die Einheit des Weſens, des Willens und der Macht und durch gleichmäßige Theilnahme an allen göttlichen Eigenſchaften.

---

5) Vergl. Socin. Praelectt. theol. c. 9. 10.

6) Vergl. §. 34, 3. Ende.

7) Vergl. Conf. Helv. II. c. 3, Conf. Gall. art. 6, Conf. Belg. art. 8, Art. Angl. 1.

8) Und ohne dieſelbe würde man ſpeculativ ſelbſt zur Annahme einer Ewigkeit der Welt haben kommen müſſen, inſofern ja Gott von Ewigkeit mittheilend lieben mußte.

9) „Quod proprie subsistit" definirt die Augsb. Conf. art. 1. den Ausdruck „Perſon."

Für die lutheriſche Kirche bekennt — nächſt dem Symbolum Nicaenum ſelbſt und dem Athanasianum — der erſte Artikel der Augsb. Conf. (von Gott) dieſe Lehre von dem dreieinigen Gott ganz gemäß den daſelbſt allegirten Nicäniſchen Beſchlüſſen[10], zugleich mit ausdrücklicher Verwerfung aller widerſtreitenden Lehren[11] (vergl. aber auch Anm. 13.), und die Apologie im Anfange, im vorläufigen Geſammtgegenſatze gegen die Maſſe durch das bewegte Zeitalter in falſcher Richtung aufgeregter moderner Antitrinitarier (ſ. §. 11, 2, a), erklärt von derſelben: „Hunc articulum semper docuimus et defendimus, et sentimus eum habere certa et firma testimonia in scripturis sanctis, quae labefactari non queant; et constanter affirmamus, aliter sentientes extra ecclesiam Christi et idololatras esse et Deum contumelia afficere“[12]. Eben dieſe Lehre iſt nun auch eine Grundlehre der griechiſchen Kirche; nur findet zwiſchen ihr und den 3 abendländiſchen Kirchen — denn wie dieſe Lehre im Abendlande ſich kirchlich ausgebildet (demnächſt auch bereits in dem Symbolum Quicunque Ausdruck gefunden) hatte, ſo wurde ſie auch von der lutheriſchen und reformirten Kirche, gleichwie von der römiſch-katholiſchen, in ihre eigenthümlichen Symbole aufge-

---

10) „Erſtlich wird einträchtiglich gelehret und gehalten, laut des Beſchluß Concilii Niceni, daß ein einig göttlich Weſen ſei, welches genannt wird u. wahrhaftiglich iſt Gott, und ſeind doch drei Perſonen in demſelben einigen göttlichen Weſen, gleich gewaltig, gleich ewig, Gott Vater, Gott Sohn, Gott Heil. Geiſt, alle drei ein göttlich Weſen, ewig, ohne Stück, ohne End“ ꝛc. (lat.: „Ecclesiae magno consensu apud nos docent, decretum Nicenae Synodi de unitate essentiae divinae et de tribus personis verum et sine ulla dubitatione credendum esse: videlicet quod sit una essentia divina, qua et appellatur et est Deus, aeternus, incorporeus, impartibilis .., et tamen tres sint personae eiusdem essentiae et potentiae, et coaeternae, P., F. et Sp. S.“ cet.).

11) „So nur Eine Perſon ſetzen, („Samosateniani alt und neu“), und von dieſen zweien, Wort und H. Geiſt, Sophiſterei machen, und ſagen, daß es nicht müſſen unterſchiedene Perſonen ſeyn“ ꝛc. Schon zuvor waren auch unter Anderen die „Arianer, Eunomianer .. und alle dergleichen“ als verdammlich genannt.

12) In demſelben Sinne ſprechen die Schmalk. Artt. ganz zu Anfang thetiſch den Artikel aus, und verwirft auch der ſ. g. 12. Art. der Form. Conc., zuletzt, ausdrücklich die antitrinitariſchen Lehrſätze.

nommen [13]) — der Unterſchied ſtatt, daß die griechiſche Kirche den H. Geiſt nur vom Vater ausgehen läßt, die abendländiſche aber vom Vater und vom Sohne. S. §. 34, 1. Was die kleineren Kirchenpartheien betrifft, ſo kommen alle darin überein, daß ſie in ihrem ausgebildeteren Spiritualismus die volle Schärfe der allgemein kirchlichen Lehre von der Dreieinigkeit verwerfen, wobei ſie nun aber im Einzelnen ſich auch mehr oder minder von ihrem Weſen ſelbſt entfernen. Die Arminianer halten an einer Dreieinigkeit feſt, lehren aber, namentlich Episcopius und Limborch in den dogmatiſchen Werken [14]) (von den Neueren zu geſchweigen), eine Subordination der göttlichen Perſonen. Die Glaubensbekenntniſſe der Mennoniten lehren eine Dreieinigkeit, aber durchaus ohne den Namen Perſonen, wodurch dann natürlich auch die Sache gefährdet iſt. Die Quäker polemiſiren gegen die Lehre von der Dreieinigkeit nicht ausdrücklich, ſprechen ſie aber auch ebenſowenig und noch viel weniger aus [15]), ſondern bekennen in einem wichtigen Documente [16]) ſchlechthin ihren Glau-

---

13) Vergl. Cat. Rom. I, 9, 6. — Schmalk. Artt. I, 2. („daß . . der H. Geiſt vom Vater u. Sohn ausgehe") und Form. Conc. Sol. decl. art. VIII. p. 781 ed. Rechenb. („Cum enim Christus, divinitatis ratione, secunda sit persona in sacrosancta Trinitate, et ab ipso non minus, quam a Patre, Spiritus S. procedat — nam et Patris et Filii proprius Spiritus est manetque in aeternum, nec a Filio unquam separatur —" cet.). Vergl. auch Luthers Glaubensbekenntniß (unten Anhang). — Conf. Helv. II, 3; Conf. Gall. art. 6; Art. angl. 5.; Conf. Belg. art. 11. (Auch die Arminianer [vergl. Conf. Remonstr. 3, 2.] und Mennoniten [vergl. Ris Conf. Mennon. art. 3.] ſtimmen hier bei.)

14) Episcopius Inst. theol. IV, 2, 32 p. 333: „Sed addo, certum esse ex scripturis, personis his tribus divinitatem divinasque perfectiones tribui non collateraliter aut coordinate, sed subordinate cet. Dignius autem est, esse a nullo, quam esse ab alio" cet. (als wäre die Gottheit des Vaters nicht von Ewigkeit gleich göttlich bedingt geweſen durch die Nothwendigkeit des Sohnes, wie der Sohn durch den Vater ꝛc.). — Ganz ähnlich Limborch Theol. christ. II, 17. §. 25.

15) Selbſt eine bloße Zuſammenſtellung bibliſcher Aeußerungen über eine Trias in Gott findet ſich nirgends bei ihnen.

16) In dem von Fox ſelbſt und einigen anderen Quäkern dem Statthalter und Rath von Barbadoes übergebenen Glaubensbekenntniſſe (auszüglich in m. Kirchengeſch. 2, 3. A. §. 219, Anm. 619.).

ben „an den allein weiſen, allmächtigen, ewigen Gott und Schöpfer aller Dinge, .. der da iſt Gott über Alles, gelobt in Ewigkeit“ [17]) „und an Jeſum Chriſtum, ſeinen geliebten eingebornen Sohn“ ꝛc., wobei ſie nur inſofern noch beiläufig auch einen heiligen Geiſt erwähnen, als ſie Chriſtum „empfangen durch den h. Geiſt“ nennen, welchen Geiſt ſie nun aber, mindeſtens unklar, mit Chriſto ſelbſt zu identificiren ſcheinen [18]): eine an Häreſie von Zweieinigkeit nahe anſtreifende vage Unbeſtimmtheit, welche Barclay's exactere Theologie keineswegs umgeſtaltet hat [19]). Die Swedenborgianer ferner bekennen, daß in dem Einen Gott eine göttliche „Dreieinheit“ iſt, ſie leugnen aber eine dreifache Perſönlichkeit dieſes Einen Gottes, und ſind Patripaſſianer; mehr ſ. §. 34, 3. Die Socinianer endlich und alle andern Unitarier leugnen die Dreiheit der Subjecte in Gott ohne allen Rückhalt, ſelbſt bis auf Verwerfung zweideutiger Namen, wie Dreieinheit, und behaupten nicht bloß eine abſolute Einheit des Weſens, ſondern auch der Perſönlichkeit Gottes; ſ. §. 34, 2.

3. Hinſichtlich der Verehrung und Anbetung Gottes unterſcheiden ſich die katholiſche und griechiſche von allen übrigen Kirchenpartheien theils durch ihren viel ceremonienreicheren, phantaſtiſcheren und ſinnlicheren Cultus (ſ. §. 70.), theils aber auch — was an dieſer Stelle allein in Betracht kommen kann — durch eine eigenthümliche dogmatiſche Differenz, indem die katholiſche und griechiſche Kirche außer und neben Gott auch noch

---

17) Schon dieſe Deutung der Stelle Röm. 9, 5. nicht auf den Sohn Gottes iſt nicht bedeutungslos.

18) „Jetzt“ — heißt es a. a. O. von Chriſto, nach Erwähnung ſeiner Himmelfahrt und ſeines Sitzens zur Rechten Gottes — „jetzt iſt er geiſtlich gekommen, und hat uns einen Sinn gegeben, daß wir erkennen den Wahrhaftigen. Er regiert in unſeren Herzen durch ſein Liebes- und Lebensgeſetz .. Wir haben kein Leben, als durch ihn, denn er iſt der lebendig machende Geiſt, der zweite Adam“ ꝛc. „An dieſen Herrn Jeſus Chr. — heißt es dann zum Schluß —, den himmliſchen Menſchen, den Immanuel, Gott mit uns, glauben wir Alle.“ Sendung des Geiſtes und geiſtliches Wiederkommen Chriſti iſt in dieſen Worten offenbar auf keine Weiſe unterſchieden.

19) Alles reducirt ſich bei Barclay auf den Satz Thes. 2.: „Nemo patrem novit nisi filius et cuicunque voluerit filius ipsum retegere, et revelatio filii est in et per spiritum.“

andere Gegenſtände der religiöſen Verehrung anerkennen. S. §. 35. Die übrigen Kirchengemeinſchaften aber theilen ſich in beiden Beziehungen dieſer Divergenz von der katholiſchen Kirche wieder in zwei Theile, indem die lutheriſche Kirche ſich von den übrigen dadurch abſondert, daß ſie zwar auch den ſinnlichen katholiſchen Cultus verwirft, nicht aber, wie die reformirte Kirche, einen bloß kahl verſtändigen an ſeine Stelle ſetzt (ſ. §. 70.), und daß ſie zwar auch abgöttiſche Verehrung anderer Gegenſtände außer Gott verabſcheuet, nicht aber damit zugleich alle Verehrung der Heiligen ꝛc., nicht, wie die reformirte Kirche in fanatiſchem Eifer, ſelbſt das kirchliche Aufſtellen von heiligen Bildern zur Beförderung der Andacht u. dergl., verpönt. Vergl. §. 35.

§. 34.

Eigenthümliche Geſtaltung der Lehre von der Dreieinigkeit inſonderheit bei der griechiſchen Kirche, den Socinianern und Swedenborgianern.

1. Im Weſentlichſten kommt hinſichtlich der Lehre von der Dreieinigkeit die griechiſche Kirche mit den occidentaliſchen, wie ſchon oben bemerkt, überein; nur ein untergeordneter Streitpunkt waltet ob, die Frage, ob der H. Geiſt allein vom Vater ausgehe, was die griechiſche, oder vom Vater und vom Sohne, was die drei abendländiſchen Kirchen lehren. Einen Mittelweg haben nur einzelne griechiſche Theologen eingeſchlagen, welche, wie z. B. (von Aelteren abgeſehen) Cyrillus Lucaris, die Formel gebrauchen: „der H. Geiſt geht vom Vater aus durch den Sohn.“ Das Hauptſymbol der griechiſchen Kirche, die *Confessio orthodoxa*, erklärt ſich kurz ſo: „Die Kirche lehrt, daß der H. Geiſt allein vom Vater ausgehe als der Quelle und dem Princip der Gottheit“ [20]). Ausführlicher handeln hierüber Metrophanes Kritopulus (c. 1. p. 11 sqq.), Jeremias in den Actt. Würtemb. (p. 57. 200), und vorzüglich auch Prokopowicz in einer beſonderen Abhandlung [21]). Die Hauptgründe, auf welche ſich die griechiſchen

20) Conf. orthod. p. 119: *Διδάσκει (ἐκκλησία), πῶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς ὡς πηγῆς καὶ ἀρχῆς τῆς θεότητος.*

21) Theophan Procopowicz Tract. de processione Sp. Sancti. Goth. 1772. 8. — Vergl. auch A. Zernicav. (in der 2. Hälfte des 17.

Dogmatiker ſtützen, ſind: die Stelle Joh. 15, 26 (ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται), die Autorität älterer Kirchenväter und Concilien, beſonders des Conſtantinopolitaniſchen vom J. 381, welches ohnehin gerade im Gegenſatze gegen die Macedonianer, die den H. Geiſt für ein Geſchöpf des Sohnes erklärten, die Beſtimmung ſeines Ausgehens vom Vater gab [22]), und das philoſophiſche Argument, daß, wenn der Geiſt zwei Principien hätte, auch nothwendig zwei Subſtanzen in der Gottheit gedacht werden müßten, alſo die μοναρχία in Gott aufgelöſet würde: ein Argument, das freilich leicht auch gerade umgekehrt werden könnte [23]). Die Abendländer dagegen berufen ſich: auf dieſelbe Stelle Joh. 15, 26, woſelbſt Chriſtus auch ſagt, daß Er den Geiſt ſenden werde, auf Joh. 16, 14, wo Chriſtus bekennt, daß der Geiſt von dem Seinen nehme, und auf die vielen Stellen, wo der H. Geiſt ein πνεῦμα Χριστοῦ genannt wird; ferner auf die Weſensgleichheit zwiſchen Vater und Sohne, aus welcher folge, daß der Geiſt vom Sohne, wie vom Vater, ausgehe, und darauf, — was von der Darſtellungsweiſe Auguſtins herſtammte, der in Gott dem Vater vorzugsweiſe die Idee des göttlichen Seyns, in dem Sohne die Idee des göttlichen Erkennens als Selbſtoffenbarung des Seyns, und in dem H. Geiſte das göttliche Wollen oder die Liebe ſah, worin Seyn und Erkennen ſich umfaſſe, — daß der H. Geiſt, als das ewige Band der ewigen Liebe zwiſchen Vater und Sohn, als das Band der Gemeinſchaft zwiſchen Beiden offenbar auch von Beiden ausgehen müſſe, ſo wie auch auf die Leichtigkeit der griechiſchen Argumente und darauf, daß man ja auch die Homouſie in der Trias ohne buchſtäblichen Schriftbeweis behaupten müſſe.

2. Unvergleichlich ferner von der allgemein kirchlichen abendländiſchen Trinitätstheologie, als die griechiſche Kirche, ſtehen die Socinianer. Die Socinianer erklären die kirchliche Lehre von

---

Jahrh.) Tr. de processione Sp. S. a solo patre. Regiom. 1774—76. 2 Voll.

22) Darum eben könnte aber freilich die der temporellen Polemik entbundene Ergänzung der ſpäteren Kirche auch nur um ſo zuläſſiger erſcheinen.

23) Inſofern 2 Subſtanzen in Gott ſtattfinden würden, wenn Vater und Sohn in ihrer einander ausſchließenden Relation zum H. Geiſte als 2 Principien in Gott erſcheinen müßten.

der Dreieinigkeit überhaupt für vernunft- und ſchriftwidrig, behaupten im ſtrengſten Sinne die Einheit der Perſönlichkeit Gottes (d. i. dann des Vaters — Cat. Rac. qu. 73.[23b])), und verwerfen ſelbſt jede Vorſtellung von einer präexiſtirenden Natur Chriſti. Indeß iſt zu bemerken, daß ſie dieſe Beſtimmungen, ſo ſtreng ſie die Gegner des Irrthums bezüchtigen[24]), nicht zu den zur Seligkeit durchaus nothwendigen (Cat. Rac. qu. 53.), ſondern nur zu den ſehr nützlichen Glaubensartikeln rechnen (ib. qu. 71.). Nothwendig iſt ihnen alles das, was der Menſch von Gott wiſſen müſſe, um durch Erfüllung des göttlichen Willens ſelig zu werden. Dazu gehört ihnen denn allerdings auch die Einheit Gottes im Allgemeinen, weil der Polytheismus immer zur Unſittlichkeit führe; die Erkenntniß der Einheit des Perſönlichen in Gott aber ſei nur in hohem Grade nützlich, weil die Annahme von drei Perſonen ſehr leicht zum Tritheismus verleite[25]).

Die Socinianer nun, Fauſtus Socinus ſelbſt in ſeinen Schriften[26]) vor Allen, verglichen mit dem Rakauiſchen Katechismus, und im Einklange mit den nachfolgenden Dogmatikern der Parthei[27]), ſuchten in weitläuftigen, formell mannichfach divergirenden Expoſitionen theils die kirchliche Trinitätslehre zu widerlegen, theils etwas Poſitives von Chriſto und dem H. Geiſte vorzutragen.

a. Zur beabſichtigten Widerlegung der kirchlichen Trinitätslehre bedienten ſie ſich philoſophiſch rationaliſtiſcher und vorgeblich exegetiſcher Gründe, theils gegen die Trinitätslehre

---

23b) „Quaenam est haec persona divina? Est ille Deus unus, Domini nostri I. Chr. pater."

24) Cat. Rac. p. 31 (qu. 75.): „Qui fit, ut Christiani non solum patrem, verum etiam filium et spiritum s. personas esse in una deitate vulgo statuant? *Graviter in eo errant*, argumenta eius rei afferentes e scripturis male intellectis." Noch ungleich härter Socin. Brev. inst. Opp. I, 652.

25) Ohne Zweifel jedoch würden die Socinianer auch die Erkenntniß der Einheit des Perſönlichen in Gott für nothwendig erklärt haben, hätte ihnen nicht aus politiſchen Gründen, um einen Haltpunkt gegen die Katholiken zu haben, an einem guten Vernehmen mit den Proteſtanten viel gelegen.

26) Namentlich in der Christianae religionis brevissima institutio, welche gerade die Lehren von Gott und Chriſto enthält, im Tract. de deo, Christo et sp. s. (Bibl. fratr. Pol. I. p. 811 sqq.), Tract. de I. Chr. natura (ib. p. 787 sqq.), u. a.

27) S. oben §. 24. Anm. Vergl. namentlich I. Crell de uno Deo patre I, 1—3; II, 1—2; Oſtorodt a. viel. O. der Unterrichtung, u. A.

im Ganzen, theils gegen die Gottheit Chriſti und die Perſönlichkeit des H. Geiſtes im Einzelnen.

Ihr Hauptgrund gegen die geſammte Trinitätslehre, ganz auf rationaliſtiſchem Grund und Boden erwachſen, iſt immer der, daß ſie eine reine Unmöglichkeit, einen inneren Widerſpruch enthalte. Die essentia Dei — ſagt der Cat. Rac. qu. 72. — ſei „*una* numero. Quapropter *plures* numero personae in ea esse nullo pacto possunt, cum persona nihil aliud sit, nisi essentia individua intelligens.“ Zugleich berufen ſie ſich dabei vorzugsweiſe (ib. qu. 74.) auf Joh. 17, 3 (σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν, καὶ ὃν ἀπέστειλας I. X.).

Gegen die Gottheit Chriſti [28]) argumentiren ſie gleicherweiſe alſo (vergl. Cat. Rac. qu. 98.): die Verbindung einer göttlichen Natur mit einer menſchlichen zu Einer Perſon enthalte ebenfalls einen Widerſpruch in ſich und ſei unmöglich; die göttliche Natur hätte ſich dabei auch verändern müſſen und wäre eben dadurch ihres Weſens beraubt worden [29]); auch würde eine ſolche Vereinigung der Majeſtät Gottes zuwider ſeyn. Oder mehr im Einzelnen: Gott ſei unendlich, der Menſch aber beſchränkt ꝛc.; beides laſſe ſich nicht vereinen, ohne daß die Natur des Einen aufgehoben würde. Wie wäre es auch möglich, daß ſich nur Eine Perſon der Gottheit mit Chriſto verband, nicht die ganze Gottheit! Und wie konnte die göttliche Natur leidens-

28) Vergl. Cat. Rac. p. 32 (qu. 78.): „Vox deus duobus potissimum modis in scripturis usurpatur: prior est, cum designat illum, qui in coelis et in terra omnibus ita dominatur et praeest, ut neminem superiorem agnoscat .., atque in hac signific. scriptura unum esse deum asserit. Posterior modus est, cum eum denotat, qui potestatem aliquam sublimem ab uno illo deo habet .., et hac quidem posteriore ratione filius dei vocatur deus in quibusdam scripturae locis.“ — Ib. p. 48 (qu. 97.): „An praeter humanam Chr. naturam .. non agnoscis etiam in eo divinam? Siquidem h. l. naturae divinae nomine ipsam dei essentiam intelligunt, non agnoscimus hoc sensu divinam in Chr. naturam, cum id non solum rationi sanae, verum etiam divinis literis repugnet.“

29) Vergl. auch Cat. Rat. p. 58 (qu. 111.): „Si Chr. ex essentia patris genitus fuisset, aut partem essentiae sumsisset aut totam. Essentiae partem sumere non potuit, eo quod sit impartibilis essentia divina, neque totam, nam hac ratione pater desiisset esse pater .. adde quod cum ess. div. sit una numero ac proinde incommunicabilis, fieri istud nullo pacto potuit.“

fähig werden? Welch furchtbarer Gedanke: ein leidender und ſterbender Gott! Auch konnte ja Gott durch dies Leiden ſich nicht ſelbſt Genugthuung leiſten. Oder die menſchliche Natur mußte im Leiden und Sterben von der göttlichen getrennt ſeyn. Viel paſſender und denkbarer, daß der Menſch Jeſus von der Gottheit ſo veredelt (vergöttlicht) wurde, daß nun ſeine Leiden einen zureichenden Werth empfingen, ꝛc. — Exegetiſch berufen ſich die Socinianer (vgl. Cat. Rac. qu. 100.) — freilich ohne alle exegetiſch-dogmatiſche Umſicht — gegen die Gottheit Chriſti auf Stellen, wo Chriſtus Menſch genannt wird, wodurch ihm an und für ſich die Gottheit abgeſprochen werde, ferner auf Joh. 17, 3; Matth. 28, 18 (*ἐδόθη μοι*); Joh. 5, 19 (*οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδέν*); 14, 28 (*ὁ πατήρ μου μείζων μου*); Marc. 13, 32 (*οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ ὁ υἱός*) ꝛc. Ja ſie wagen auch die kirchlichen Beweisſtellen für die Gottheit Chriſti zu beſtreiten. So nehmen ſie Joh. 1 *ἐν ἀρχῇ* für „im Anfange des Evangeliums, welches die ſittliche Umgeſtaltung der Welt bewirkte“ (Cat. Rac. qu. 104.); *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο* für Alles das, was durch das Evangelium gewirkt worden; *ὁ λόγος*, der höchſte Verkündiger der göttlichen Lehre — *ἦν πρὸς τὸν θεὸν* war nur für Gott, d. h. Gott allein bekannt, ehe die Predigt des Evangeliums begann; *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*, *θεὸς* nehmlich nicht göttlicher Natur, ſondern nur göttlicher Weisheit und Wirkſamkeit, welche Chriſtus von dem Einen höchſten Gott empfangen; *ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο* bezieht ſich auf die ſittliche Umſchaffung der Menſchheit oder (nach F. Socins ſpäterer Auslegung) auf die künftige vollkommenere Welt, die ſelige Unſterblichkeit; u. ſ. w.

Gegen die göttliche Perſönlichkeit des H. Geiſtes endlich ſucht Socin exegetiſch nachzuweiſen, daß unter *πνεῦμα ἅγιον* nur eine göttliche Kraft und Wirkſamkeit verſtanden werden könne, die eine Heiligung mit ſich führe [30]; in den Stellen, wo der H. Geiſt als redend und handelnd vorkomme, ſei eine aus dem A. T. ſtam-

---

30) **F. Socin.** Breviss. inst. p. 652 b.: „Quid de spiritu s. dicis? Nempe illum non esse personam aliquam a deo, cuius est spiritus, distinctam, sed tantummodo (ut nomen ipsum spiritus, quod flatum et afflationem, ut sic loquar, significat, docere potest) ipsius dei vim et efficaciam quandam, i.e. eam, quae secum sanctitatem aliquam afferat.“ — Vergl. Cat. Rac. qu. 80: „Sp. s. nusquam in s. s. vocatur expresse deus. Quia vero quibusdam locis ea attribuit ipsi

mende Perſonification anzunehmen; die Tauſformel aber (bemerkt der Rakauiſche Katech.) beweiſe nichts, weil auch ſonſt die h. Schrift neben Gott andere Dinge nenne; u. ſ. w.

b. Bei Entwickelung eines poſitiven Syſtems über die Gottheit oder Göttlichkeit Chriſti und die Natur des H. Geiſtes ſtimmen zuvörderſt über den H. Geiſt die Anſichten der Socinianer im Einzelnen nicht ganz überein, indem ſie von verſchiedenen philoſophiſchen Vorausſetzungen über das Verhältniß der Eigenſchaften Gottes zu ſeinem Weſen ausgehen. Ueberhaupt aber iſt der H. Geiſt nach ihrer Lehre (vergl. Anm. 30.) nicht göttliche Perſon, wiewohl doch etwas wirklich in Gott Exiſtirendes, die göttliche Allmacht, inſofern ſie zur Förderung des ſittlich Guten wirkſam iſt ꝛc.; er könnte auch Gott genannt werden, wenn man die Kräfte und Eigenſchaften Gottes als etwas Selbſtſtändiges denken wollte. — Chriſtus ſodann iſt von Natur nicht Gott[31]), ſondern bloßer Menſch, nicht präexiſtirend (Cat. R. qu. 102.), ſondern erſt bei ſeinem Eintritt in die irdiſche Welt entſtanden; aber er iſt nicht gewöhnlicher Menſch geweſen, ſondern Sohn Gottes, in einem Sinne, wie kein anderer Menſch, zu wahrhaft göttlicher Würde und Majeſtät erhoben. Er allein iſt unter allen Menſchen die „conceptus e Spiritu s., natus ex Maria virgine“ (Cat. Rac. qu. 96.); er wurde vor dem Antritt ſeines Lehramtes temporär und wunderbar in den Himmel erhoben, und daſelbſt unmittelbar über den göttlichen Willen belehrt, weshalb er auch das Wort, der Sprecher des göttlichen Willens heißt — ein raptus in coelum, welchen Fauſt. Socinus nach ſeiner charakteriſtiſchen Auslegung von Joh. 3, 13 (*οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς κ. τ. λ.*); 6, 38. 62; 8, 28; 16, 28 (*ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρός κ. τ. λ.*) annahm (Brev. inst. opp. I, 715, und de Deo, Chr. et Sp. s. opp. I, 813), und auf welchen die ſpä-

---

scriptura, quae dei sunt, non eo facit ac si ipse vel deus sit vel persona divinitatis“; und ib. qu. 371: „Sp. s. non esse in deitate personam, hinc discere potes, primum quod ea, quae spiritui s. in scripturis attribuuntur, nulla prorsus ratione personae conveniant, ut sunt: quod detur, quod ex eo detur.., quod effundatur.., augeatur, in duplo detur, in partes distribuatur.. Deinde idem ex eo patet, quod non sit extra deum natura, sed in ipso deo“ cet.

31) Vergl. S. 183 und die daſelbſt angef. Stellen aus dem Cat. Rac.

teren Socinianer auch Joh. 1, 1 bezogen —; er wurde dann zum Lohn ſeines vollkommenen Gehorſams nicht bloß der Regent des Volks Gottes, ſondern auch zur Rechten Gottes und zur göttlichen Macht im Allgemeinen erhoben, und iſt ſelbſt Gott zu nennen[32]), inſofern ihm der Einzige, der von Natur Gott iſt, nicht nur beim Antritt des Lehramts die göttliche Gewalt, Sünden zu vergeben, Wunder zu thun und untrügliche Wahrheit zu lehren, mitgetheilt, ſondern ihn auch nach ſeiner Auferſtehung zum allwiſſenden und allmächtigen Herrſcher der Gemeinde gemacht hat, der wie Gott ſelbſt göttlich zu verehren und anzubeten iſt[33]): ein Gottesdienſt, der freilich, da es doch immer die göttliche Verehrung eines (nach ſocinianiſcher Vorſtellung) urſprünglich bloßen Menſchen iſt, von dem Vorwurfe der (ſubjectiven) Abgötterei ſich nicht reinigen kann[34]).

Noch viel rückſichtsloſer und unbedingter übrigens, als die eigentlichen Socinianer, verfahren thetiſch, wie antithetiſch, wider jeden, auch den gekünſteltſten und zugleich laxeſten Begriff von der Gottheit Chriſti ꝛc. die neueren *engliſchen* und zumal *amerikaniſchen Unitarier*, deren ganzes Syſtem im Grunde nur auf gewöhnlichen Deismus ſich reducirt.

3. Mit gleichem, ja noch größerem Eifer, als die Socinianer, beſtreiten auch die *Swedenborgianer* die kirchliche

---

32) Vergl. Cat. Rac. p. 47: „Non solum est Chr. filius dei unigenitus.., sed etiam propter divin. tum potentiam ac virtutem tum auctoritatem ac potestatem, quae in eo adhuc mortali eluxit, iam tum deus fuit, multo magis nunc, postquam omnem in coelo et in terra potestatem accepit et omnia deo solo excepto eius pedibus sunt subiecta." Vergl. Anm. 33.

33) Cat. Rac. p. 164. (qu. 236): „Primo praecepto Ies. addidit id, quod ipsum Ies. pro eo, qui in nos potestatem habeat divinam istoque sensu pro deo agnoscere .. ac divinum ei honorem exhibere tenemur." — Ib. qu. 237. 245. „(Honor iste consistit) in eo, quod, quemadmodum adoratione divina eum prosequi tenemur, ita in omnibus necessitatibus nostris eius opem implorare possumus. Adoramus vero eum propter ipsius sublimem et divinam eius potestatem .. Adoramus et colimus deum tanquam causam primam salutis nostrae, Christum tanquam secundam." (Von denen, die Jeſum nicht anbeten wollen, heißt es dann qu. 246, „prorsus non esse Christianos.")

34) In dem zuletzt angeführten Punkte unterſchieden ſich jedoch die eigentlichen Socinianer von anderen Unitariern in Polen und Siebenbürgen, welche die Anbetung Chriſti verwarfen, weil die Schrift ſie nicht befehle.

Trinitätslehre; in thetiſcher Beſtimmung ihres Lehrbegriffs aber weichen ſie einerſeits weſentlich von denſelben ab, indem ſie an die Stelle der kirchlichen Dreieinigkeitslehre eine patripaſſianiſche, obwohl auch dem Sabellianismus nahe kommende Theorie ſetzen, die nun freilich doch auch andererſeits nicht bloß wieder dem Socinianismus, ſondern ſelbſt der inhaltsloſeſten leerſten modern philoſophiſchen Abſtraction ſehr nahe kommt, inſofern ſie unter der überſchwenglich poſitiven Außenſeite ein vulgär negatives Inneres — und keineswegs im Widerſpruch mit Swedenborgianiſchem Princip — verhüllen dürfte [35]). Swedenborgs Haupttendenz war gegen die lutheriſche Lehre von der Rechtfertigung gerichtet; als deren Stütze betrachtete er aber nicht ohne vollen Grund beſonders die kirchliche Lehre von drei Perſonen in der Gottheit; daher denn auch ſeine Erbitterung gegen dieſe. Der Glaube an einen dreieinigen Gott nach altchriſtlicher Weiſe ſteht ihm mit dem (Poly- und) Atheismus auf Einer Stufe, und er erklärt ihn, auf angebliche Offenbarungen ſich ſtützend, für etwas Sataniſches [36]). An eigentlich bibliſche und hiſtoriſche Beweisführung dabei iſt aber bei Swedenborg ſo wenig zu denken, daß er vielmehr Bibel und Geſchichte eben ſo offen ſichtlich, als unverantwortlich torquirt. Poſitiv lehrt er, in der Gottheit ſei nur Eine Perſon, der Jehovah, Gott des A. T.; dieſelbe habe auch in Chriſto die Menſchheit angenommen, und die zur Umſchaffung der Menſchen ſtets zu entwickelnde Thätigkeit dieſes Gottmenſchen ſei der h. Geiſt. Swedenborg nimmt daher wohl eine Trinität von Vater, Sohn und Geiſt an, erklärt aber dieſelbe nur für drei Attribute der Einen göttlichen Perſon [37]). Mit anderen Worten: Die Trinität faßt

35) Man anatomire nur genau — zugleich mit Berückſichtigung des ihnen zum Grunde liegenden bitteren Gegenſatzes gegen die reine Rechtfertigungslehre, ſo wie der geſammten Swedenborgianiſchen analogia fidei — die unten anzuführenden hochtrabenden poſitiven Erklärungen Tafels und des Swedenb. Katechismus über den Unterſchied des Vaters, Sohnes und H. Geiſtes, ob wohl eine weſentlich andere Trias reſtiren wird, als: Gottheit — vergötterte (pantheiſirte) Menſchheit — vermenſchlichte Gottes- und vergöttlichte Menſchenkraft (als Identität).

36) Dabei iſt freilich zu bemerken, daß Swedenborg auch einen perſönlichen Teufel nicht glaubt, ſondern über Engel und Teufel ganz eigenthümliche Anſichten geltend macht. S. §. 35 Anm. zum Schluß.

37) S. ſ. vera chr. rel., engl. Ausg. Vol. I. p. 327.

er als drei verſchiedene Manifeſtationen einer und derſelben göttlichen Perſon auf, die ſich welterſchaffend im Vater, erlöſend im Sohne, und heiligend im Geiſte offenbare. Uebrigens bezieht er den Ausdruck Sohn Gottes auf die Menſchheit, die Jehovah angenommen, und vergleicht ſodann Vater, Sohn und Geiſt mit Seele und Leib und der aus dem Vereine beider hervorgehenden Wirkſamkeit des Menſchen [38]). (Sehr analog, im Materiellen aſſertoriſcher dogmatiſtiſcher Satzung, wie im Formellen exegetiſcher, hiſtoriſcher und anderweiter Willkühr nach dem Vorbild ſeines Meiſters, wiewohl nach der einen Seite hin mit dem Vorzug ſchon entwickelteren Gedankens, dann auch neuerlich Tafel in dem ſymboliſchen Werke [39])). — Demgemäß erklärt kurz (doch weithin ſchauend) der neue Swedenborgiſche Katechismus in ſeinem kurzen Glaubensbekenntniſſe: „Ich glaube an einen Gott, in welchem eine göttliche Dreieinheit [40]) .. mein Schöpfer, Erlöſer und Wiedergebärer, und daß dieſer Gott iſt der Herr und Heiland Jeſus Chriſtus, welcher iſt Jehovah in verklärter menſchlicher Geſtalt" [41]).

---

38) S. den a. O. S. 330.

39) Das Reſultat ſeiner Darſtellung (S. 175 ff. ſeiner „Vergleichenden Darſtellung u. Beurtheil. der Lehrgegenſätze" ꝛc.) faßt er S. XCIX f. mit dieſen Worten zuſammen: „Die Dreieinigkeitslehre der Katholiken und Proteſtanten, wonach in dem Einen Gott drei Perſonen von Ewigkeit ſind, war in den drei erſten Jahrhunderten noch nicht angenommen, und ſteht mit der Schrift und Vernunft und mit ſich ſelbſt im Widerſpruche. Da nun die h. Schrift die Menſchheit Jeſu den Sohn Gottes heißt und zugleich die perſönliche Einheit dieſer Menſchheit, nachdem ſie verherrlicht worden, mit dem Vater lehrt, ſo iſt die bibliſche Dreieinigkeit ſchon mit der von den Katholiken und Proteſtanten angenommenen Lehre des Athanaſiſchen Bekenntniſſes gegeben, nach welcher „„in Chriſtus Gott u. Menſch nicht Zwei, ſondern Eine unzertrennte Perſon ſind, wie Seele und Leib Ein Menſch ſind, weil die Gottheit das Menſchliche angenommen hat."" Der Vater iſt demgemäß der Neuen Kirche das Göttliche ſelbſt oder die Seele des Gottmenſchen, der Sohn aber das verherrlichte, d. h. göttlich gewordene Menſchliche oder das Organ Gottes, u. der h. Geiſt die von beiden ausgehende göttlich menſchliche Wirkſamkeit."

40) Hier folgen nur noch die ſchon oben §. 33, 2. Ende berührten Worte: „und welcher ein Weſen von unendlicher Liebe, Weisheit und Macht iſt."

41) Demzufolge beſteht nach der 39. Frage die Neue Kirche „aus allen denen, welche den Herrn J. Chr. als den alleinigen Gott verehren" (, wozu

Das wird ſodann (in der 6. und 7. Frage) alſo weiter erläutert: „Aus was beſteht dieſe Dreieinheit? Aus drei göttlichen Weſentheilen, genannt der Vater, der Sohn und der h. Geiſt. Was ſind dieſe drei göttlichen Weſentheile? Der Vater iſt die weſentliche Gottheit, der Sohn iſt die göttliche Menſchheit, und der h. Geiſt iſt das ausgehende Göttliche oder die wirkende Kraft; entſprechend der Seele, dem Leibe und der Wirkſamkeit beider zuſammen, im Menſchen." –

§. 35.

Römiſch-katholiſche und griechiſche Lehre von der religiöſen Verehrung anderer Gegenſtände außer Gott, der Maria und der Heiligen, ſo wie der Bilder und Reliquien, (auch der Engel), im Vergleich mit der lutheriſchen und reformirten Lehre.

Alle chriſtliche Kirchen ſtimmen darin überein, daß Gott allein (eigentliche) Anbetung gebühre; aber die katholiſche und griechiſche Kirche (wie ſie überhaupt, die menſchliche Sünde verkleinernd, und die Tiefe des Falls nicht ermeſſend [§. 38. 39.], auch die Heiligkeit und Hoheit der ſündigen Creatur nicht wahrhaft zu würdigen verſtehen) ſetzen damit noch eine Anrufung (invocatio) der Heiligen [42]) als Fürſprecher bei Gott, — vor Allen, als gleichſam der Erſten unter den Heiligen, durch einen mit beſonderer Vorliebe gepflegten Cultus verherrlicht, der Jungfrau Maria [43]), — und eine Verehrung ihrer Bilder und Reliquien in Verbindung.

---

dann noch pelagianiſch hinzugeſetzt wird [vergl. §. 41, 3.]: „und das Böſe als Sünde wider Ihn fliehen.").

42) „Mortuorum sanctorum" Apol. A. C. art. 9. p. 223. — Katholiſcherſeits verſteht genauer Bellarmin. de beatitudine sanctor. (als lib. I. von de eccl. triumph.) c. 1. unter Heiligen „piorum hominum spiritus, qui et corpore soluti sunt et nulla purgatione egent, iam ad fruendam beatudinem, quae in clara Dei visione sita est, admissi."

43) „Der Gottesmutter, die in ihrer Perſon die beiden zarteſten Naturgefühle, das der jungfräulichen Schaam und das der mütterlichen Liebe, vereinigt hätte, die als ein Sinnbild der Milde, der Hingebung und aller zarten Tugenden, weinend mit den Weinenden, für die Schuldigen eintrete, und niemals in ſtrafender Geſtalt, ſondern nur als Bringerin der Gnade und des Heils ſich zeige."

Schon von frühſter Zeit an waren, und ſehr natürlich, die Märtyrer Gegenſtände inniger Verehrung. Man verſammelte ſich an ihren Todestagen (natalitia martyrum) auf ihren Gräbern, dankte Gott für ihren Sieg, ſtärkte ſich durch ihr Beiſpiel, und feierte im Bewußtſeyn der fortdauernden Gemeinſchaft das h. Abendmahl. An eigentliche Anrufung der Abgeſchiedenen ward dabei nicht gedacht. Bald miſchte aber in dies urſprünglich ſo makelloſe Verhalten [44]) ſich mancherlei Aberglaube, und da insbeſondere ſeit dem 4. Jahrhundert ſo manche heidniſche Elemente in die chriſtliche Kirche eindrangen, ſo entwickelte ſich daraus faſt eine neue mildere Art von Götzendienſt. Zu der Begeiſterung für das Märtyrerthum, ja zum Theil ſelbſt an deren Stelle, kam auch ſeit dem 4. Jahrh. die für das Mönchsthum hinzu; man geſellte den heiligen Märtyrern heilige Mönche und Einſiedler bei, feierte ihnen Feſte, bauete über ihren Gräbern Kirchen, ſammelte ihre Reliquien, und legte ihnen Wunderkraft bei. Schon Theodoſius I. mußte den Handel mit wunderthätigen Reliquien beſchränken und Auguſtinus über die Menge der umherziehenden Mönche klagen, welche zweifelhafte Reliquien verkauften. Doch der Heiligendienſt nahm immer mehr überhand; es entſprach ja der Denkart und Gewohnheit vormaliger Heiden, Heroen und Schutzgötter zu verehren, und gern ſuchte und fand man daher auch im Chriſtenthum für jede Gegend, Stadt, Kirche, für alles Gute und Ueble eine beſondere ſchützende, helfende oder abwehrende Macht; rhetoriſirende chriſtliche Prediger geſtatteten ſich mitunter ſehr kühne Apoſtrophen an die abgeſchiedenen Heiligen, und ſolche Rhetorik bereitete allmählig eine dogmatiſch gerechtfertigte Anrufung vor. Dazu kam, daß die ſchon im 4. Jahrh. begonnene Aufſtellung

---

44) Auch noch im 2. Jahrh. kann es als ſolches erſcheinen. Als würdigen Zweck der Feier der Märtyrertage giebt die Gemeinde zu Smyrna unter Marc Aurel an (bei Euseb. hist. eccl. IV, 15), daß ſie dienen ſolle εἴς τε τῶν προηθληκότων μνήμην, καὶ τῶν μελλόντων ἄσκησίν τε καὶ ἑτοιμασίαν. Gegen den etwaigen Vorwurf einer übertriebenen Märtyrerverehrung ſagt ſie: Χριστὸν μὲν γὰρ υἱὸν ὄντα τοῦ θεοῦ προσκυνοῦμεν· τοὺς δὲ μάρτυρας ὡς μαθητὰς τοῦ κυρίου καὶ μιμητὰς ἀγαπῶμεν ἀξίως . . . ὧν γένοιτο καὶ ἡμᾶς συγκοινωνοὺς καὶ συμμαθητὰς γενέσθαι.

der Heiligenbilder in den Kirchen[45]), durch Gregor den Großen — und zwar bei ihm in chriſtlicher Beſonnenheit, ohne abergläubiſche Zuthat — im 6. Jahrh. begünſtigt, im 9. und 10. Jahrhundert zur Allgemeinheit gelangte, und ſo unſchädlich, ja ſelbſt der Andacht förderlich ſie an ſich war, in Verbindung mit der nach und nach herrſchend gewordenen und in hartem Kampfe (zumal des Orients) im 8. und 9. Jahrh. behaupteten gottesdienſtlichen Verehrung der Bilder verderblich wirkte, indem ſie nun in den dargeſtellten ſündigen Menſchen leicht halbgöttliche Perſonen erblicken, ſtatt des dargeſtellten wahrhaft Göttlichen aber leicht das darſtellende natürliche Element vergöttern ließ. Die Zahl der Heiligen ſelbſt mehrte ſich faſt täglich[46]), und ihr Cultus ward immer bedeutungsvoller. Der Papſt ſelbſt erkannte dadurch, daß er ſeit dem Ende des 10. Jahrh. ſich das Vorrecht der Heiligſprechung oder Canoniſation zueignete[47]), das Unweſen der Heiligenverehrung an; nur einzelne erleuchtete Theologen des Mittelalters wollten ſie beſchränkt wiſſen, von der Mehrzahl der Scholaſtiker ward ſie gerechtfertigt. — Mit der Heiligenverehrung überhaupt war nun auch der Cultus der Jungfrau Maria insbeſondere immer höher geſtiegen. Nichts war natürlicher und gerechter, als die Ehrfurcht gegen die Gebenedeiete ihres Geſchlechts, mit welcher man, widerſtrebende vereinzelte Richtungen[48]) leicht niederſchlagend, dieſelbe ſchon in den erſten chriſtlichen Jahrhunderten betrachtete[49]),

---

45) Im lebendigſten Gegenſatze der frühſten chriſtlichen Zeit gegen alle auch nur leicht heidniſch ſcheinende Form war ſie früher unterblieben.

46) Schon im 7. Jahrh. war deshalb im Abendlande das Feſt Aller Heiligen, im Morgenlande noch früher ein Feſt aller Märtyrer eingeführt worden.

47) Canoniſation, deren Befugniß ſeit jenem Zeitpunkte im Abendlande eben nur dem Papſte zuſteht, iſt nach **Bellarmin.** de eccl. triumph. lib. I. c. 7. „nihil aliud quam publicum ecclesiae testimonium de vera sanctitate et gloria alicuius hominis iam defuncti, et simul est iudicium ac sententia, qua decernuntur ei honores illi, qui debentur iis, qui cum Deo feliciter regnant.“ Anwartſchaft auf dieſelbe (und — eben als Folge der Canoniſation — auf öffentliche kirchliche Verehrung, während nicht-canoniſirte Heilige bloß privatim verehrt werden dürfen; ſ. Bellarm. l. c. cap. 10.) giebt die ſ. g. Beatification.

48) So der Antidikomarianiten, ferner eines Helvidius („der grobe Narr“ nennt ihn nachmals auch Luther, Schr. v. Schem Hamphoras Lpz. A. XXI, 646), eines Bonoſus ꝛc., gegen die man im 4. Jahrh. die ſtete (auch nach Chriſti Geburt ſtets fortdauernde) Jungfrauſchaft der Maria zu vertheidigen hatte.

49) Nur bei einer einzelnen Secte des 4. Jahrh., den Kollyridianerin-

und die beiden älteſten Marienfeſte, in denen im Alterthum — ſchon im 6. Jahrh. — dieſe Ehrfurcht ſich ausſprach, Mariä Reinigung und Mariä Verkündigung, waren ebenſo in der evangeliſchen Geſchichte begründet, als mit derſelben untrennbar verwoben. Ganz anders aber verhielt es ſich ſchon mit dem wenig jüngeren (in Anſchluß an eine Sage des 5. Jahrh. entſtandenen) Feſte einer Himmelfahrt Mariä, und beſonders endlich ſeit dem 11. Jahrh., nachdem ſchon früher die Sitte des Roſenkranzbetens zu Ehren der Maria vorzugsweiſe aufgekommen war, überſchritt man, die doch nur im Sohne herrliche Mutter immer ſelbſtſtändiger feiernd, ja über der Mutter den Sohn ſchier vergeſſend, in der Celebration der jungfräulichen Himmelskönigin alles Maaß.

Im Gegenſatz nun gegen alle abergläubiſche Ausartung in der Heiligenverehrung trat Luther auf, welcher kühn und ſicher mit der vollen Predigt von Chriſto dem Gekreuzigten alle ausgearteten Ranken beſchnitt, ohne jedoch (in der Heiligenverehrung überhaupt, wie in dem gebührenden Ehren der Jungfrau Maria insbeſondere[50]), deren bibliſch begründete Gedächtnißtage die lutheriſche Kirche ſtets andächtig begangen hat, während freilich die reformirte in dogmatiſch neſtorianiſchem Intereſſe alles Außerordentliche aus ihrer Erſcheinung hinwegnimmt, indem ſie ſelbſt den Gebrauch des Namens Mutter Gottes von ihr verpönt[51]) den urſprünglichen und bleibenden reinen Grund derſelben nur irgend zu verkennen und zu verwerfen[52]); und in dieſem Sinne ſprechen ſich

---

nen (Epiphan. haer. 79.), zeigte ſich ſchon damals jene Ehrfurcht mit offenbarem heidniſchen Aberglauben verſetzt.

50) „Die heilige Jungfrau Maria" nennt dieſelbe Luther faſt regelmäßig (vgl. z. B. ſ. Glaubensbek., unt. im Anh.), und auch die Schmalk. Artt. 1, 4. bekennen die Geburt Chriſti „von der reinen heiligen Jungfrauen Maria." „Sie iſt [„Gottes Mutter"] das edelſte Kleinod, nach Chriſto, in der ganzen Chriſtenheit" ſagt Luther predigend von ihr (im J. 1532, Lpz. A. XVI, 536 f.), indem er doch aber zugleich auf das „nach Chriſto," von dem ſie nie zu trennen, den äußerſten Nachdruck legt („denn es liegt uns nichts daran — Kirchenpoſt. XIII, 429 —, wie heilig und würdig ſie ſei.., ſondern was ſolch Kind für uns gethan").

51) Vgl. dagegen lutheriſcherſeits Form. Concord. Epit. art. 8. p. 607: „Credimus, docemus et confitemur, quod virgo Maria .. recte Mater Dei et appellatur et revera est." (S. unten §. 43. S. 256.)

52) „Die lieben Heiligen — ſagt z. B. Luther in einer Paſſionspred. von 1534 (Lpz. A. XVI. S. 182 ff.) — die lieben Heiligen, Propheten, Apoſtel und Märtyrer haben gelitten zu ihrer Zeit, und die frommen Chriſten leiden noch heutiges Tages .. beide vom Teufel und der argen Welt. Aber kein Leiden hat dieſe Urſache und endliche Meinung, welche des HErrn Chriſti Leiden hat. Derhalben ſoll

denn auch die Bekenntniſſe der lutheriſchen Kirche aus. „Vom Heiligendienſte — erklärt die Augsb. Conf. Art. 21. — wird alſo gelehret, daß man der Heiligen gedenken ſoll, auf daß wir unſern Glauben ſtärken, ſo wir ſehen, daß ihnen Gnade wiederfahren, auch wie ihnen durch Glauben geholfen iſt; dazu, daß man Exempel nehme von ihren guten Werken, ein jeder nach ſeinem Beruf [53]) (gleichwie die kaiſerliche Majeſtät ſeliglich und göttlich dem Exempel David folgen mag, Kriege wider den Türken zu führen; denn beide ſind ſie in königlichem Amte, welches Schutz und Schirm ihrer Unterthanen fordert). Durch Schrift aber mag man nicht beweiſen, daß man die Heiligen anrufen oder Hülfe bei ihnen

---

mans alſo unterſcheiden: . . Aller Heiligen Leiden (es ſei gleich auch Johannis des Täufers und der Jungfrau Maria) hat dieſe Urſach und endliche Meinung, daß Gott durch ihr Leiden geehret und gepreiſet wird. Chriſtus aber ſollte ſterben für das Volk . . . Der Heiligen Leiden mag man wohl predigen; aber darauf ſoll man fleißig Achtung geben, daß man ſie gar unterſchiedlich handele gegen dem Leiden Chriſti . . Wahr iſts, der lieben Heiligen Blut iſt heilig; aber ich werde dadurch nicht heilig . . . Von der Jungfrau Maria und von anderen Heiligen ſage ich alſo: **Sancte Maria, Sancte Johannes** ꝛc. Ihr habt wohl viel gelitten; aber euer Leiden hilft mich nicht, daß ich dadurch ſelig werde. Ihr habt für euere Perſon gelitten, und das Euere gethan, und Gott mit eurem Leiden gepreiſet; aber meines HErrn Chriſti Leiden iſt ein einig und ſonderlich Leiden, darauf ich mich in Anfechtung der Sünden und des Todes verlaſſen kann und ſoll. Daß alſo all unſer Vertrauen und ganzes Herz bloß und allein hange an dem einigen Leiden Chriſti Jeſu, darin unſere Seligkeit allein ſtehet, für und über das Leiden aller Anderen." — (Selbſt auch eine gewiſſe Anrufung der Heiligen hat Luther, obgleich er in ſpäterer Zeit [ſ. S. 195 die Stelle aus den Schmalk. Artikeln] auch ſie entſchieden mißbilligt, in früherer Zeit ſeines Lebens wohl dulden mögen. „Gleich als du zu deinem Nächſten ſageſt — erklärt die Predigt am Johannistage in der Kirchenpoſtille, Lpz. A. Th. XIV. S. 597 —: bitte Gott für mich, alſo magſt du hier auch ſagen: Lieber St. Peter, bitte für mich. Du ſündigeſt nicht, wenn du ſie alſo anrufeſt; auch nicht, wenn du ſie nicht anrufeſt. Wiewohl ich rathen wollte, du gäbeſt dich allein auf Chriſtum" [„ dieweil wir allein durch Chriſtum einen Zugang zum Vater haben"]. Das Mittelglied zwiſchen dieſer und der ſpäteren Erklärungsweiſe Luthers bildet dann die der in der Augsb. Conf. analoge in ſeinem Glaubensbekenntniſſe [ſ. Anhang].)

53) „**De cultu sanctorum docent, quod memoria sanctorum proponi potest, ut imitemur fidem eorum et bona opera iuxta vocationem**" drückt dies Alles kürzer der lat. Text aus.

ſuchen ſoll. Denn es iſt allein ein einiger Verſöhner und Mittler geſetzt zwiſchen Gott und den Menſchen, Jeſus Chr., 1 Tim. 2, welcher iſt der einige Heiland, der einige oberſte Prieſter, Gnadenſtuhl und Fürſprecher vor Gott, Röm. 8. Und der hat allein zugeſagt, daß er unſer Gebet erhören wolle. Das iſt auch der höchſte Gottesdienſt nach der Schrift, daß man denſelbigen Jeſum Chr. in allen Nöthen und Anliegen von Herzen ſuche und anrufe, 1 Joh. 1. So jemand ſündiget, haben wir einen Fürſprecher bei Gott, der gerecht iſt, Jeſum." Eben ſo und noch ſtärker äußeren ſich die Apologie und die Schmalkaldiſchen Artikel, obgleich auch dieſe beiden Symbole bei aller Mißbilligung, ja (in den Schmalk. Artt.) Verwerfung der Anrufung der Heiligen doch, fern von aller fanatiſchen Uebertreibung, allerdings eine „honoratio oder cultus sanctorum" fordern, auch immer noch der Heiligen, wie der Engel, objective Fürbitte ſelbſt wohl anerkennen[54]). Dagegen cha-

54) Die Apologie Art. 9. (de invocatione sanctorum) gleich im Anfange (p. 223 sq. ed. Rechenb.) bekennt, nachdem ſie, eine pflichtmäßige honoratio und eine „invocatio mortuorum sanctorum" wohl unterſcheidend, bemerkt hat, daß auch „die alten Lehrer vor Gregorius Zeiten des Anrufens der Heiligen nicht gedacht haben": „Certe haec invocatio cum his opinionibus, quas nunc docent adversarii de applicatione meritorum, non habet testimonia veterum scriptorum. Confessio nostra probat honores Sanctorum. Nam hic triplex honos probandus est. Primus est gratiarum actio. Debemus enim Deo gratias agere, quod ostenderit exempla misericordiae, quod significaverit, se velle salvare homines, quod dederit doctores aut alia dona ecclesiae. Et haec dona, ut sunt maxima, amplificanda sunt, et laudandi ipsi Sancti, qui his donis fideliter usi sunt, sicut Christus laudat fideles negotiatores. Secundus cultus est confirmatio fidei nostrae; cum videmus Petro condonari negationem, erigimur et nos.. Tertius honos est imitatio, primum fidei, deinde caeterarum virtutum, quas imitari pro sua quisque vocatione debet. Hos vero honores non requirunt adversarii. Tantum de invocatione, quae etiam si nihil haberet periculi, tamen non est necessaria, rixantur. Praeterea et hoc largimur, quod Angeli orent pro nobis. Exstat enim testimonium Zachariae 1., ubi Angelus orat: Domine exercituum, usque quo tu non misereberis Ierusalem. De sanctis etsi concedimus, quod sicut vivi orant pro ecclesia universa in genere, ita in coelis orent pro ecclesia in genere, tametsi testimonium nullum de mortuis orantibus exstat in Scripturis, praeter illud somnium sumptum ex libro Machabaeorum posteriore. Porro

rakteriſirt mehrere reformirte Bekenntniſſe ein wirklich übertriebener Eifer gegen alle Heiligenverehrung; vergl. z. B. die gemäßigtere Stelle Conf. Helv. II. c. 5., die indeß doch auch allen Heiligencultus (mit Einſchluß alſo auch der in der lutheriſchen Kirche beibehaltenen Marien-, Apoſtel- und Märtyrer-Gedächtnißtage — auch des Michaelisfeſtes[55]) —) verpönt[56]), mit der här-

---

ut maxime pro ecclesia orent Sancti, tamen non sequitur, quod sint invocandi. Quanquam confessio nostra hoc tantum affirmat, quod Scriptura non doceat Sanctorum invocationem, seu petere a Sanctis auxilium. Cum autem neque praeceptum, neque promissio, neque exemplum ex Scripturis de invocandis Sanctis afferri possit, sequitur conscientiam nihil posse certi de illa invocatione habere. Et cum oratio debeat ex fide fieri, quomodo scimus, quod Deus approbet illam invocationem? Unde scimus sine testimonio Scripturae, quod Sancti intelligant singulorum preces?“ cet. — Die Schmalk. Artt. aber (Th. 2. Art. 2. Anh. „von Anrufung der Heiligen“) bekennen: „Anrufung der Heiligen iſt auch der antichriſtiſchen Mißbräuche einer, und ſtreitet wider den erſten Hauptartikel und tilget die Erkenntniß Chriſti. Iſt auch nicht geboten noch gerathen, hat auch kein Exempel der Schrift, und habens alles tauſendmal beſſer an Chriſto, wenn jenes gleich köſtlich gut wäre, als doch nicht iſt. Und wiewohl die Engel im Himmel für uns bitten (wie Chriſtus ſelber auch thut), alſo auch die Heiligen auf Erden oder vielleicht auch im Himmel, ſo folget daraus nicht, daß wir die Engel und Heiligen anrufen, anbeten, ihnen faſten, feiern, Werke halten, opfern, Kirchen, Altar, Gottesdienſt ſtiften, und andere Weiſe mehr dienen, und ſie für Nothhelfer halten, und allerlei Hülfe unter ſie theilen, und jeglichem eine ſonderliche zueignen ſollten .., denn das iſt Abgötterei, und ſolche Ehre gehöret Gott allein zu.“ (Kurz zuvor, in dem 2. Art. ſelbſt, „von der Meſſe,“ hatten auch die Schmalk. Artikel ſtreng über die ſchreienden Mißbräuche des Reliquienweſens geurtheilt [p. 310 ed. Rech.]: „Das Heiligthum [lat.: „reliquiae sanctorum“], darinne ſo manche öffentliche Lügen und Narrenwerk erfunden, von Hunds- und Roßknochen, das auch um ſolcher Büberei willen, deß der Teufel gelacht hat, längſt ſollte verdammt worden ſeyn, wenn gleich etwas Gutes daran wäre, dazu auch ohne Gottes Wort, weder geboten noch gerathen, ganz unnöthig und unnütz Ding iſt.“)

55) Des alterthümlichen Engelfeſtes, zur Feier der Gemeinſchaft der annoch ſtreitenden Kirche mit der ſchon jetzt triumphirenden.

56) „Divos — heißt es hier — nec contemnimus, nec vulgariter de eis sentimus. Agnoscimus enim eos esse viva Christi membra.. Diligimus ergo illos ut fratres, et honoramus etiam, *non tamen cultu aliquo*, sed honorabili de eis existimatione, denique laudibus iustis“ cet. (Nur die anglicaniſche Kirche, als die luthera-

teren Conf. Gall. art. 24, die geradezu bekennt: „Credimus, quidquid homines de mortuorum sanctorum intercessione commenti sunt, nihil aliud esse, quam fraudem et fallacias Satanae“ 57). — Ganz analog erklären ſich nun auch die lutheriſche und reformirte Kirche über die Bilder Chriſti und der Heiligen in den Kirchen. Entſchieden — parallel mit der Anrufung der Heiligen, nur in den Bildern bei noch augenſcheinlicherer Unſtatthaftigkeit 58) — beſtreitet und verwirft die lutheriſche Kirche die gottesdienſtliche Verehrung der Bilder; wohl aber geſtattet ſie, zwar ohne eigentlich ſymboliſche, doch mit Luthers Auctorität, in Aufnahme der geſunden Grundſätze Gregors des Gr., die kirchliche Aufſtellung ſolcher Bilder zur Beförderung der Andacht. „Wenn das Anbeten hinweggethan wird — ſagt Luther (Werke, A. v. Walch Th. VI. S. 2747) —, ſo kann man der Bilder gebrauchen, wie der Buchſtaben, die uns derer Dinge erinnern und ſie gleichſam vor die Augen ſtellen“ 59). „Als Gedenk- und Zeugenbilder,“ ſagt derſelbe („wider die himmliſchen Propheten“), ſind die Crucifixe und die Bilder der Heiligen nicht

---

nizans, behält, wie die luth. K., Apoſtel- u. Marientage bei, für welche das Common Prayer Book auch eine beſondere Liturgie giebt.)

57) Noch weiter, als die reformirte Kirche überhaupt, geht dann die Arminianerparthei insbeſondere, inſofern dieſelbe, um das ganze Fundament alles Heiligencultus zu ſtürzen, geradehin ausſpricht (was die reformirte Kirche nur mehr ſtillſchweigend zu innuiren ſcheint), daß die Heiligen im Himmel von unſeren Angelegenheiten gar nichts wiſſen, und für dieſelben gar keine Theilnahme haben. (Vergl. Conf. Remonstr. c. 16. §. 3.: „quippe de quibus [Sanctis] scriptura passim affirmat, quod res nostras ignorent, et ea, quae sub sole fiunt, minime curent.“)

58) „Ab invocatione ad imagines ventum est“ Apol. C. A. I. c. p. 229 ed. Rech. („Hae quoque colebantur — heißt es dann im Zuſammenhange weiter —, et putabatur eis inesse quaedam vis, sicut magi vim inesse fingunt imaginibus signorum coelestium certo tempore sculptis“ cet.).

59) Vergl. ebend. S. 2746: „Wer iſt doch ſo ſtaarblind, der nicht ſiehet, daß, gleichwie chriſtliche Hiſtorien ohne Sünde, auch mit Frucht der Zuhörer erzählet werden, alſo auch um der Unverſtändigen willen ſolche Hiſtorien ohne Sünde könnten gemalet und geſchnitzet werden, nicht allein daheim in den Häuſern, ſondern auch öffentlich in den Kirchen.“

nur zu dulden, ſondern auch löblich und ehrlich [60])... Iſts nicht Sünde, ſondern gut, daß ich Chriſtus Bild im Herzen habe, warum ſollts Sünde ſeyn, wenn ichs im Auge habe?“ [61]) Dagegen verwirft die reformirte Kirche in fanatiſchem Eifer eines extremen Spiritualismus [62]) ſelbſt alles Aufſtellen religiöſer Bilder in den Kirchen [63]).

Um dieſes proteſtantiſchen Gegenſatzes willen aber ſchien es der katholiſchen Kirche nun ſehr nothwendig zu ſeyn, die in das kirchliche Leben und ſelbſt in das hierarchiſche Syſtem des Katholicismus eng verflochtene Lehre von der Heiligenverehrung und das damit Zuſammenhängende genauer feſtzuſtellen. Das Concilium Tridentinum beſtimmte alſo in der 25. Seſſion im 2. Decret (de invocatione, veneratione et reliquiis Sanctorum, et sacris imaginibus): Die Biſchöfe ſollten lehren, daß die mit Chriſto herrſchenden Heiligen Gott ihre Gebete für die Menſchheit

60) „Faſt [d. i. ſehr] nützlich“ nennt gleicherweiſe das Lutherſche Glaubensbek. (ſ. Anhang) „Bilder aus der Schrift und von guten Hiſtorien;“ wiewohl immer mit dem Zuſatze: „doch frei und willkörig.“

61) „Ich weiß gewiß — ſo lautet dieſe ganze treffliche Stelle (Werke, Walch XX, 212) —, daß Gott will haben, man ſolle ſein Wort hören und leſen, ſonderlich das Leiden Chriſti. Soll ichs aber hören und denken, ſo iſt mirs unmöglich, daß ich nicht in meinem Herzen ſollte Bilder davon machen. Denn ich wolle oder wolle nicht, wenn ich Chriſtum höre, ſo entwirft ſich in meinem Herzen ein Mannsbild, das am Kreuze hanget; gleich als ſich mein Antlitz natürlich entwirft ins Waſſer, wenn ich drein ſehe. Iſts nun nicht Sünde ꝛc. Sintemal das Herz mehr gilt, denn die Augen, und weniger ſoll mit Sünden befleckt ſeyn, denn die Augen, als das da iſt der rechte Sitz und Wohnung Gottes.“

62) Von dem darin ſich zugleich documentirenden Kunſthaſſe zu geſchweigen.

63) „*Reiicimus* .. Christianorum simulacra,“ ſagt die Conf. Helv. II. cap. 4. ſchlechthin, und der Heidelberger Katech. — welcher bekanntlich das ältteſt. Bilderverbot als zweites Gebot des Katechismus hat — Fr. 98.: „Mögen nicht die Bilder als der Laien Bücher in der Kirche geduldet werden? Nein.“ Und mit welcher Argumentation! „Denn wir nicht ſollen weiſer ſeyn denn Gott,“ (als ob Gott nicht ſelbſt — vom Alten, 1 Moſ. 1, 26, zu ſchweigen u. von den bildlichen Gottesreden — im Neuen Bunde ſein Bild in Chriſto, dem lebendigen Worte, gegeben!), „welcher ſeine Chriſtenheit nicht durch ſtumme Götzen, ſondern durch die lebendige Predigt ſeines Wortes will unterwieſen haben.“ Ganz ähnlich die Conf. Helv. l. c.

darbrächten, und daß es darum gut und nützlich ſei, ſie demüthig anzurufen, und zu ihren Gebeten, Werken und ihrer Hülfe die Zuflucht zu nehmen, um auf dieſe Weiſe Wohlthaten von Gott durch ſeinen Sohn, den HErrn J. Chr., den einigen Heiland, zu erlangen, — mit hinzugefügter Verwerfung der Gegenlehre [64]). Hiemit ſind noch zu verbinden die Stellen im Catech. Rom. T. III. qu. 2. §. 10. und IV, 5, 8, welche gleicherweiſe die Anrufung der Engel anordnen und „der heiligſten Mutter Gottes“ [65]). Ferner über die Reliquien- und Bilderverehrung beſtimmte das Tridentiner Concil am oben angeführten Orte (Sess. XXV. decr. 2.) gleich nach der obigen Stelle Folgendes: „Auch die heiligen Körper der

---

64) „Mandat sancta Synodus omnibus episcopis et ceteris docendi munus curamque sustinentibus, ut iuxta catholicae et apostolicae ecclesiae usum, a primaevis christianae religionis temporibus receptum, sanctorumque Patrum consensionem et sacrorum conciliorum decreta, imprimis de Sanctorum intercessione, invocatione, reliquiarum honore et legitimo imaginum usu fideles diligenter instruant; docentes eos, Sanctos, una cum Christo regnantes, orationes suas pro hominibus Deo offerre, bonum atque utile esse suppliciter eos invocare, et ob beneficia impetranda a Deo per filium eius I. Chr., Dominum nostrum, qui solus noster redemptor et salvator est, ad eorum orationes, opem, auxiliumque confugere; illos vero, qui negant Sanctos, aeterna felicitate in coelo fruentes, invocandos esse, aut qui asserunt, vel illos pro hominibus non orare, vel eorum, ut pro nobis etiam singulis orent, invocationem esse idololatriam, vel pugnare cum verbo Dei adversarique honori unius mediatoris Dei et hominum I. Chr., vel stultum esse, in coelo regnantibus voce vel mente supplicare, impie sentire.“

65) An der erſteren Stelle heißt es: „Invocandi sunt (angeli), quod et perpetuo Deum intuentur et patrocinium salutis nostrae sibi delatum libentissime suscipiunt. Exstant divinae scripturae testimonia huius invocationis.“ An der anderen: „Iure ecclesia gratiarum actioni preces etiam et implorationem sanctissimae Dei Matris adiunxit, qua pie atque suppliciter ad eam confugeremus, ut nobis peccatoribus sua intercessione conciliaret Deum, bonaque tum ad hanc, tum ad aeternam vitam necessaria impetraret. Ergo nos . . assidue misericordiae matrem ac fidelis populi advocatam invocare debemus, ut oret pro nobis peccatoribus, ab eaque hac prece opem et auxilium implorare, cuius et praestantissima merita apud Deum esse et summam voluntatem iuvandi humanum genus nemo nisi impie et nefarie dubitare potest.“

Märtyrer und anderer Heiligen, welche lebendige Glieder Chriſti und Tempel des H. Geiſtes waren, und von ihm zum ewigen Leben erweckt und verklärt werden ſollen, ſind von den Gläubigen zu verehren, indem Gott durch dieſe den Menſchen viele Wohlthaten erzeigt. Desgleichen die Bilder Chriſti, der jungfräulichen Mutter Gottes und anderer Heiligen ſoll man in den Tempeln haben und behalten, und ihnen die gebührende Achtung und Verehrung erweiſen, nicht in der Meinung, als wohne ihnen eine gewiſſe Göttlichkeit und Kraft ein, oder als ſei von ihnen etwas zu erbitten, oder auf Bilder ein Vertrauen zu ſetzen, wie es einſt von den Heiden geſchah; ſondern weil die Ehre, die man ihnen erweiſet, auf die Urbilder bezogen wird, welche ſie repräſentiren, ſo daß wir durch die Bilder, die wir küſſen, und vor denen wir das Haupt entblößen und uns niederwerfen, Chriſtum und die Heiligen verehren, denen ſie ähnlich ſind" [66]). Gleicherweiſe erklären ſich auch der Catech. Rom. III, 2, 8. 15. 23. 24. [67])

---

66) „Sanctorum quoque martyrum et aliorum cum Christo viventium sancta corpora, quae viva membra fuerunt Christi et templum Spiritus S., ab ipso ad aeternam vitam suscitanda et glorificanda, a fidelibus veneranda esse; per quae multa beneficia a Deo hominibus praestantur: ita ut affirmantes, Sanctorum reliquiis venerationem atque honorem non deberi, ... omnino damnandas esse, prout iam pridem eos damnavit et nunc etiam damnat ecclesia. Imagines porro Christi, Deiparae virginis et aliorum Sanctorum in templis praesertim habendas et retinendas, eisque debitum honorem et venerationem impertiendam: non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas vel virtus, propter quam sint colendae, vel quod ab eis sit aliquid petendum, vel quod fiducia in imaginibus sit figenda, veluti olim fiebat a gentibus, quae in idolis spem suam collocabant; sed quoniam honos, qui eis exhibetur, refertur ad prototypa, quae illae repraesentant: ita ut per imagines, quas osculamur, et coram quibus caput aperimus, et procumbimus, Christum adoremus, et Sanctos, quorum illae similitudinem gerunt, veneremur; id quod Conciliorum, praesertim vero secundae Nicaenae synodi decretis contra imaginum oppugnatores est sancitum."

67) §. 8.: „Docendum est, (venerationem Sanctorum ...) aut etiam corporum ipsorum sanctorumque cinerum cultum, quem semper cath. ecclesia adhibuit, huic legi (de colendo uno Deo) non repugnare." — §. 23: „Cum Christus eiusque sanctissima et purissima mater ceterique omnes sancti humana praediti natura hu-

Endlich ſetzte auch hinſichtlich aller dieſer Beſtimmungen das Concilium Tridentinum a. a. O. ausdrücklich nicht nur — wie ſchon oben bemerkt worden — das Anathema feſt für alles ihnen Widerſprechende, ſondern es verpönte nun auch noch eben-ſo ausdrücklich im Allgemeinen jeden ſich daran anſchließenden Mißbrauch, Aberglauben, u. dergl.[68]).

Alle dieſe Satzungen ſuchten nun die katholiſchen Theologen, vorzüglich *Bellarmin* und *Boſſuet*, noch weiter zu begründen und zu erörtern, theils durch Schriftſtellen, welche indeß ſämmtlich nicht beweiſen, was ſie eigentlich müßten, daß nehmlich den Heiligen (und Engeln) ein äußerer Cultus im katholiſchen Sinne des Worts und invocatio zukomme u. dergl., theils durch Berufung auf Kirchenväter und Concilien, was aber jedenfalls nur eine ſehr relative Auctorität ſeyn kann, theils endlich durch anderweite Deductionen, die aber, ſo weit ſie als richtig zugegeben werden können, wiederum nur etwas erweiſen, was auch die *lutheriſche Kirche* und Praxis nicht leugnet, wie z. B. daß man Heilige aus dankbarer Liebe in hohen Ehren zu halten habe, und daß auch (wirkliche und würdige) irdiſche Re-

---

manam speciem gesserint, eorum imagines pingi atque honorari non modo interdictum non fuit, sed etiam sanctum et grati animi certissimum argumentum semper habitum est."

68) „Si quis autem his decretis" (unmittelbar vorangegangen war übrigens die Erinnerung an die von Chriſto durch die Heiligen erwieſenen Wohlthaten, ihre Wunder und Beiſpiele, „ut pro iis Deo gratias agant, ad Sanctorumque imitationem vitam moresque suos componant, excitenturque ad adorandum ac diligendum Deum et ad pietatem colendam." Daß aber nicht bloß der Negation dieſer Behauptung das Schlußanathema gelte, zeigt ſchon die oben Anm. 64 aus dem Conc. Trid. angeführte Antitheſe) „contraria docuerit, aut senserit: anathema sit In has autem sanctas et salutares observationes si qui abusus irrepserint, eos prorsus aboleri sancta Synodus vehementer cupit, ita ut nullae falsi dogmatis imagines et rudibus periculosi erroris occasionem praebentes statuantur... Omnis porro superstitio in Sanctorum invocatione, reliquiarum veneratione, et imaginum sacro usu tollatur; omnis turpis quaestus eliminetur; omnis denique lascivia vitetur. Postrema tanta circa haec diligentia et cura ab episcopis adhibeatur, ut nihil inordinatum aut praeposterum et tumultuarie accommodatum, nihil profanum nihilque inhonestum appareat; cum domum Dei deceat sanctitudo" cet.

liquien und Bilder von ihnen [69]) als Erinnerungs-Zeichen und -Mittel an dieſelben und als Erweckungsmittel zur Nachahmung ihres Glaubens und Lebens, werthvoll und inſonderheit das Kreuz Chriſti als Symbol des für uns Gekreuzigten ehrwürdig ſeien, oder denen jedenfalls, ſo ſcheinbar ſie ſind, das Zeugniß der Erfahrung und Geſchichte entgegenſteht, daß in der Praxis der katholiſchen Kirche keineswegs ſolche feine Theorieen, ſondern ein von Heiligen-, Bilder- und Reliquiendienſt in der Praxis unzertrennlicher grober verderblicher Aberglaube geherrſcht hat und herrſcht. Was Bellarmin insbeſondere betrifft [70]), ſo unterſcheidet er zur Rechtfertigung des Heiligendienſtes ꝛc. dreierlei Arten von Cultus. Der höchſte, die *λατρεία*, eigentliche Anbetung, gebührt der höchſten Erhabenheit, der excellentia divina; der niedrigſte, der cultus civilis, der niedrigſten excellentia, der bürgerlichen, die auf Würden und Ehrenſtellen beruht. Zwiſchen beiden Excellentien in der Mitte ſteht die Herrlichkeit der Engel und Heiligen, die nicht vollkommen göttlich, aber doch übernatürlich und eine Gabe Gottes iſt, und ihr entſpricht eine mittlere Art von cultus, die *δουλεία*, die nun übrigens wieder zwiefach iſt, theils die gewöhnliche, allen Heiligen gebührende, theils die bloß Chriſto als Menſchen und der Maria als unſerer Königin und Herrin zukommende *ὑπερδουλεία* [71]). Auch Boſſuet [72])

---

69) Die oben S. 195 angeführte luth. Symbolſtelle gegen Reliquien verwirft dieſelben ja offenbar nur um des Mißbrauchs willen. Indeß liegt dieſer Mißbrauch den Reliquien ungleich näher, als den Bildern, weshalb denn auch nur die letzteren in die kirchliche Praxis haben übergehen dürfen, wiewohl die lutheriſche Kirche, die allerheiligſte Reliquie im Sacrament des Altars wahrend, doch fern davon iſt, mit der Conf. Helv. II. c. 5. „virtutes“ für die einzig werthvollen Reliquien zu erklären, zufrieden, „si honeste mandassent terrae reliquias, postquam astra petiisset spiritus.“

70) Vergl. Bellarm. de eccles. triumphante (darin lib. I. de beatitudine et canonizat. sanctorum, lib. II. de reliqu. et imaginib. ss., u. lib. III. de iis reb., quibus superna Hierus. ab eccl. in terr. peregr. colitur).

71) Das Weſentlichſte dieſer Beſtimmungen, die Unterſcheidung von *λατρεία* und *δουλεία*, findet ſich übrigens auch ſchon früher; z. B. in Eck Loci c. 14. („Licet sancti non sint adorandi latria, quia soli Deo debetur, tamen venerandi sunt dulia“); ja der Sache, wenn gleich nicht demſelben Wort nach, ſelbſt ſchon in den Beſchlüſſen des ökumeniſchen Concils von 787 (ſ. dieſen §. zu Ende).

72) Vergl. beſonders Expos. c. 5.

beſchränkt die eigentliche Anbetung natürlich auf Gott. Die Verehrung der Heiligen, ſagt er, ſei religiös bloß wegen ihrer nothwendigen Beziehung auf Gott; die Anrufung der Heiligen entſpringe aus demſelben Geiſte der Liebe und brüderlichen Gemeinſchaft, der uns auch bewege, die Theilnahme unſerer irdiſchen Brüder anzuſprechen; auch an ſie wende man ſich nicht, um von ihnen, ſondern nur um vermittelſt ihrer von Gott Wohlthaten zu erhalten; die Kenntniß von unſeren Bitten aber hätten die Heiligen nicht durch ſich ſelbſt, ſondern ſei es durch eine beſondere göttliche Erleuchtung, oder durch den Dienſt der Engel, oder vermittelſt des Weſens ihres Anſchauens Gottes, und die Kirche begnüge ſich nur ſchlechthin zu lehren, daß die Gebete zu den Heiligen wirkſam ſeien; kurz von Idololatrie könne hiebei nicht die Rede ſeyn, denn die Kirche geſtatte auch bei den vollendetſten Heiligen nicht Anerkennung irgend einer Tugend, die nicht eine Gabe der göttlichen Gnade wäre, noch irgend einer Kenntniß menſchlicher Dinge, die Gott ihnen nicht mittheilte, noch irgend einer Fähigkeit zu Hülfleiſtung, außer durch ihre Gebete, noch endlich irgend einer Glückſeligkeit, außer durch vollkommene Unterwerfung unter und Uebereinſtimmung mit Gottes Willen.

Mit der römiſch-katholiſchen Kirche ſtimmt im Weſentlichen hier nun auch die griechiſche Kirche überein. Auch ſie betrachtet zwar Gott als den einzigen Gegenſtand der Anbetung, aber nicht als den einzigen gottesdienſtlicher Verehrung. Die Griechen rufen, nach der Vorſchrift ihrer Symbole, wie die Katholiken, die Jungfrau Maria als Mutter Gottes an [73]), und die Heiligen und Märtyrer, nicht als göttliche Weſen, ſondern als vorzüglich begnadigte Freunde Gottes [74]), die auch für uns durch ihre Fürbitte

---

73) *Ἔχουσι χρέος ὅλοι οἱ ὀρθόδοξοι, νὰ τὴν (Μαρίαν) δοξάζουσι..., ὡς μητέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἢ μᾶλλον εἰπεῖν ὡς θεοτόκον* — Conf. orthod. p. 77. (*ἣν* — wie Metroph. Critop. Conf. c. 17. p. 135 bemerkt — *ὡς μὲν πάντων τῶν ἁγίων ὑπερέχουσαν καὶ πολλῷ πλειόνα ἐκείνων παῤῥησίαν πρὸς τὸν υἱὸν ἔχουσαν, πρώτην τῶν ἄλλων ἐπικαλούμεθα εἰς πρεσβείαν*).

74) *Ἐπικαλούμεθα τὴν μεσιτείαν τῶν ἁγίων πρὸς τὸν θέον..., καὶ ἐπικαλούμεθα αὐτοὺς οὐχὶ ὡς θεούς τινας, ἀλλ᾽ ὡς φίλους αὐτοῦ κ. τ. λ.* — Conf. orthod. p. 317.

(eben nur ſo) die göttliche Gnade zu vermitteln im Stande ſeien[75]); und in demſelben Sinne werden, nach ſymboliſchen Beſtimmungen, in der griechiſchen Kirche auch die Engel, insbeſondere die Schutzengel, verehrt[76]). Mit der Anrufung der Heiligen iſt auch in der griechiſchen Kirche die Verehrung ihrer Reliquien und Bilder, ſowie des Kreuzes, verbunden; ja es wird damit bei den Griechen noch mehr Aberglaube getrieben, als bei den Römiſch-Katholiſchen, obgleich die griechiſchen Symbole davor warnen, daß man nicht die Bilder an ſich, ſondern die Urbilder verehren ſolle, die ſie vorſtellen[77]). Man ſtützt ſich bei dem Bilderdienſte (wie ja auch ſelbſt im Abendlande, vergl. Anm. 66 u. 71) auf die ökumeniſche Synode zu Nicäa von 787, welche, als Reſultat des harten Bilderſtreites, den Beſchluß gegeben hatte[78]): „Sowohl das ehrwürdige Kreuz, als die Heiligenbilder aller Art,

---

75) *Ζητοῦσιν εἰς ἡμᾶς τὴν χάριν τοῦ Θεοῦ μὲ ταῖς πρεσβείαις* — ib. Vergl. auch **Metroph. Critop. Conf. cap. 17. p. 132. 133. 135:** *Οὐ γὰρ λέγομεν πρός τινα τῶν ἁγίων, ἅγιε σῶσον, ἢ λύτρωσαι, ἢ προνοοῦ μοι ἀγαθὰ, ἢ τι τοιοῦτον, οὐδαμῶς. (ταῦτα γὰρ μόνῳ τῷ Θεῷ δύνατα καὶ οὐδενὶ ἄλλῳ.) ἀλλὰ λέγομεν, ἅγιε πρέςβευε ὑπὲρ ἡμῶν .. Οὐ μεσίτας τοίνυν τοὺς ἤδη μεταστάντας ἁγίους καλοῦμεν, ἀλλὰ πρέσβεις καὶ ἱκέτας πρὸς τὸν Θεὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀδελφῶν ἐκείνων ὄντων .. Ἡ καθολικὴ ἐκκλησία πλὴν τοῦ πρεσβεύειν τὸν Θεὸν ὑπὲρ ἡμῶν καὶ πάντα τἀναγκαῖα ἡμῖν παρ᾽ ἐκείνου αἰτεῖν οὐδενὸς ἄλλου δεῖται παρά του τῶν ἁγίων, οὐδὲ παρ᾽ αὐτῆς τῆς ἁγίας Θεοτόκου.* (Factiſch bleibt ſonach freilich doch immer der Charakter als *μεσίται* den Heiligen, wie es denn auch die **Acta Würtemb. p. 128** ausſprechen.)

76) *Ἀκόμι τοὺς ἀγγέλους ἐπικαλούμεθα νὰ μεσιτεύουσι μὲ ταῖς προστασίαις τους ὑπὲρ ἡμῶν πρὸς τὸν Θεόν· διατὶ ἐκεῖνοι προσφέρουσιν εἰς τὴν τοῦ Θεοῦ μεγαλειότητα τὰς προσευχὰς καὶ ἐλεημοσύνας καὶ πάντα τὰ καλὰ ἔργα τῶν ἀνθρώπων· κ. τ. λ.* — **Conf. orthod. p. 321.** (Die Heiligen werden dann in dem hier gleich Folgenden nur den Engeln parallelisirt: *οἱ δὲ ἅγιοι μετὰ θάνατον εἶναι ὥςπερ ἄγγελοι.*)

77) **Conf. orthod. p. 328:** *Μὰ ἡμεῖς ὅταν τιμῶμεν τὰς εἰκόνας καὶ τὰς προςκυνοῦμεν, δὲν προςκυνοῦμεν τὰ χρώματα ἢ τὰ ξύλα. κ. τ. λ.* Vergl. **Metroph. Critopul. Conf. p. 125:** *Ταῖς ἁγίαις εἰκόσι καὶ τιμὴν τὴν προςήκουσαν ἀπένειμεν (ἡ ἐκκλ.), οὐ λατρευτικὴν ἢ δουλικὴν, ἄπαγε· αὗται γὰρ Θεῷ μόνῳ προςήκουσιν· ἀλλὰ σχετικὴν καὶ φιλικήν· ἀναφέρουσα μέν τοι καὶ ταύτην ἐπὶ τὰ ἐκείνων πρωτότυπα· ὥς φησιν ὁ ἐν ἁγίοις Βασίλειος ὁ μέγας. Ἡ τιμὴ τῆς εἰκόνος ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει.*

78) S. **Harduin. Concill. T. IV. p. 444 sqq.**

ſollten in den Kirchen aufgeſtellt werden, damit die Chriſten zur Erinnerung an die Urbilder und zum Verlangen nach denſelben, zur Begrüßung und Verehrung (τιμητικὴ προςκύνησις), jedoch dem Glauben gemäß nicht zu einer nur Gott gebührenden Anbetung (λατρεία), aufgemuntert würden. Allen dieſen Bildern ſolle man auch durch Räuchern und Lichtanzünden Ehre erweiſen; denn wer ein Bild verehre, verehre den dadurch Vorgeſtellten." Uebrigens blieb der Gebrauch der Bilder in der griechiſchen Kirche auf die gemalten und ausgelegten beſchränkt; die geſchnitzten, gegoſſenen und ausgehauenen wurden ausgeſchloſſen [79]).

Anmerkung. Auf eine ganz eigenthümliche Weiſe hat ſich die Lehre von einem hier mit in Betracht gekommenen Gegenſtande, von den Engeln, und demgemäß auch die vom Teufel — ſonſt das kirchlich unbeſtrittenſte und unbekritteltſte unter allen Dogmen, worin eben nur die Swedenborgianiſche Parthei weſentlich divergirende Anſichten ausſpricht — im Syſtem der Swedenborgianer geſtaltet. Daſſelbe kennt weder ein eigenthümliches Weſen der Engel, noch einen perſönlichen Teufel, wiewohl ſonſt die Swedenborgiſche phantaſtiſche Speculation am liebſten und längſten bei Engeln und Teufeln verweilt. Ein Engel iſt (nach Fr. 29. des Swedenb. Katech.) „ein guter Menſch im Zuſtande der Verklärung," (eine „abgeſchiedene gute Menſchenſeele" nach Tafel Vergleich. Darſtellung S. CVII.), der Teufel (Kat. Fr. 32) „die Geſammtheit der hölliſchen Geiſter" d. i. (Fr. 31) „der böſen Menſchen im Zuſtande des Elends und der Verzweiflung, in den ſie ſich ſelbſt gebracht haben" (der „abgeſchiedenen böſen Menſchenſeelen"). Der Engel Geſchäft beſteht (Kat. Fr. 30) „in der Verehrung und im Dienſt des Herrn, und in dem Beſtreben, einander glücklich zu machen; desgleichen darin, daß ſie über uns wachen, und ſuchen uns ſo gut und glücklich zu machen, als ſie ſelbſt ſind." Die hölliſchen Geiſter dagegen (Fr. 33) „ſuchen einander zu quälen und elend zu machen, auch bemühen ſie ſich, uns eben ſo böſe und elend zu machen, als ſie ſelbſt ſind," worauf Fr. 37 fortfährt: „Kannſt du die höll. Geiſter hindern, dich böſe zu machen? Ja, unter dem Beiſtande des Herrn kann ich es; und wenn ich ihnen widerſtehe, ſo fliehen ſie." Dann „kommt der Herr und ſeine

79) Metroph. Critop. cap. 15. p. 125: Τούτων (τῶν ἁγίων) εἰκόνας η ἐκκλησία ἐποίει οὐ γλυπτὰς οὐδὲ λαξευτὰς, ἀλλὰ γραπτὰς μόνον.

Engel mir näher" ꝛc. Uebrigens weiß Swedenborg auch ſonſt noch mancherlei über Weſen und Geſchäft der Engel. „Da der Geſchlechtsunterſchied — ſo faßt Tafel Vergl. Darſtell. ꝛc. S. CVII. vergl. S. 517 — 554 dies zuſammen — hauptſächlich in den Geiſt ſelbſt geſetzt werden muß, ſo ſind auch die Engel nicht geſchlechtslos, und da dieſer Unterſchied nicht zwecklos ſeyn kann, auch nicht abſolut ehelos; die Schrift leugnet nur die natürlichen Ehen im Himmel, nicht aber geiſtige Ehen" ꝛc.; wozu die Swedenborgiſche Vorſtellung von dem engliſchen Aufenthaltsorte wohl ſtimmt (ſ. unten §. 62, 1 u. §. 65, 3). — Eine beſondere Anwendung der angelo- oder dämonologiſchen Speculationen oder Phantaſieen der Swedenborgianer ſ. unten (bei der Lehre vom Werke Chriſti) §. 44. Anfang.

Dritter Abſchnitt.

Chriſtliche Anthropologie, oder vom Urſtande und von der gegenwärtigen Beſchaffenheit des Menſchen.

§. 36.

Im Allgemeinen.

Seit dem Auftreten des Pelagius im 5. Jahrhundert war eine Neigung zu pelagianiſirender Entſtellung der chriſtlichen Anthropologie, ſo kräftig ſie auch Anfangs unterdrückt und wiederholt gedämpft worden war, doch ſtets noch unter mannichfachen Formen zurückgeblieben, und hatte, endlich eine faſt allgemeine haltungsloſe Halbheit in anthropologiſcher Vorſtellungsweiſe erzeugend, ſich in der Kirche fortgepflanzt (vergl. §. 38.). Dieſelbe pelagianiſirende Richtung, nicht material, bloß formal modificirt, und meiſt ſorgſam verſteckt, ſtellt dann auch ſeit der Reformation in der Kirche ſich mannichfach wieder dar, nur mit dem Unterſchiede vom Früheren, daß jetzt in der chriſtlichen Anthropologie überhaupt, als endliches Ergebniß langer, faſt unüberſehbarer Kämpfe und Wirrungen, neben allem Falſchen doch auch die lautere Wahrheit kirchlich durchgekämpft mit da ſtand.

In Betreff des urſprünglichen Zuſtandes der Menſchen geben alle chriſtliche Kirchenpartheien neuerer Zeit, mit einer einzigen

Ausnahme, zu, daß das erſte Menſchenpaar vor dem Falle nach Leib und Seele vollkommener geweſen ſei, als alle Menſchen nach demſelben. Aber in der Beſtimmung des Grades dieſer urſprünglichen Vollkommenheit und ihres Verhältniſſes zur menſchlichen Natur weichen die einzelnen, und zum Theil eben ſehr weſentlich, von einander ab. Ebenſo geben alle Kirchenpartheien, doch wiederum mit jener Einen Ausnahme, zu, daß in der Sünde Adams der letzte Grund zu ſuchen ſei, warum die Menſchen, nach dem Falle, jetzt nicht mit denſelben Vorzügen geboren werden, welche das erſte Menſchenpaar vor dem Falle hatte; aber in Beſtimmung der Art, wie, und des Grades, in wie weit die Sünde Adams verderbenbringend auf alle Menſchen gewirkt habe, weichen die einzelnen nicht unweſentlicher von einander ab. In beiden Beziehungen, in der Lehre von dem Urſtande der Menſchen und dem Ebenbilde Gottes in der Menſchheit, ſowie in der von den Folgen des Sündenfalls und von der Erbſünde, folgt die lutheriſche Kirche der hohen, ernſten und ſtrengen rein bibliſchen Anſicht, und ungeachtet der von derſelben weit divergirenden laxen Meinung Zwingli's (ſ. §. 40. Anm.), über eine Erbſünde namentlich, die er als ſolche gar nicht erkannte, und trotz der praktiſchen Inconſequenz, in welche dieſe Kirche bei ihrem ſichtlichen Rationaliſiren in einzelnen anderen Lehren dadurch geräth, iſt auch die reformirte Kirche ſeit Calvin dieſen Ueberzeugungen im Weſentlichen beigetreten [1]), wenn gleich [2]) mit manchen Schwankungen zwiſchen lutheriſcher und katholiſcher Lehre in einzelnem minder Bedeutenden und in einigen einzelnen Bekenntniſſen (§. 38.). Von dieſer urſprünglich nur lutheriſchen Lehre weichen in beiden Beziehungen von zwei verſchiedenen Standpunkten her zu

---

1) Die Aufnahme eines guten Theils der durch die Lutherſche Reformation ſiſtirten anthropologiſchen und ſoteriologiſchen Fortſchritte und zugleich der Rückfall in eine längſt vor der Reformation von ächt kirchlicher Katholicität verworfene chriſtologiſche Häreſie (Neſtorianismus) bedingt eben hauptſächlich den eigenthümlichen Charakter der reformirten Kirche im Guten, wie im Schlimmen, in ſeiner Harmonie und ſeiner Disharmonie mit dem der lutheriſchen.

2) Von der Calviniſtiſchen Uebertreibung in der Lehre von der Gnade hier noch ganz abgeſehen, da ſie die Anthropologie in dem oben angegebenen engeren Sinne nicht betrifft.

laxeren Anſichten ab theils die Mennoniten (die überwiegende Mehrzahl) und die Quäker (welche letzteren allerdings ihrer [oben angegebenen] Praxis zufolge eine noch weit tiefere Stufe einnehmen würden, wäre nicht ihre Theorie in theilweiſem Widerſtreit mit der Praxis), theils und vornehmlich, wenn auch in minderer Intenſität, die Römiſch-Katholiſchen[3]); noch auffallender, als die Katholiken, die griechiſche Kirche, und noch bedeutend mehr, als Katholiken und Griechen einer- und auch als Quäker und Mennoniten andererſeits, die Arminianer und beſonders die Socinianer. Die letztgenannten beiden Partheien leugnen auch geradehin, was die lutheriſche Kirche mit der reformirten (außer Zwingli) ſtreng behauptet, die katholiſche und griechiſche doch einigermaßen feſthalten, und die Mennoniten und Quäker im Grunde doch nur beſchränken, daß der natürlich in Erbſünde empfangene Menſch eigentliche Verſchuldung an ſich trage, und in den Augen Gottes als Sünder erſcheine. Unter allen von der reinen Lehre abirrenden Partheien aber treibt die Willkühr, wiewohl mit praktiſchen Inconſequenzen, doch am weiteſten die der Swedenborgianer, die ſelbſt die bibliſch hiſtoriſche Grundlage dieſer ganzen Lehre durch allegoriſche Deutelei verwirft. Ueber Alles genauer §. 37—41.

§. 37.

Römiſch-katholiſche Lehre von dem Urſtande des Menſchen in Vergleich mit der lutheriſchen.

Da Luthers Grundſtreben, von dem die Reformation ausging, auf den praktiſchen Mittelpunkt des Chriſtenthums, das

---

3) Den wohl ihr ſelbſt einigermaßen fühlbaren Mangel in dieſer Beziehung, welcher — der theoretiſche Grundirrthum des Katholicismus (ſ. §. 47. Anf.) — von dem mächtigſten, bedeutſamſten Einfluſſe auf das ganze katholiſche Lehrſyſtem und die ganze katholiſche Praxis iſt, ſucht die katholiſche Kirche durch Uebertreibung in einem anderen ähnlich einflußreichen Lehrſtücke, dem von den Sacramenten, von der Transſubſtantiation insbeſondere, gleichſam zu erſetzen; aber nicht jene Uebertreibung in dem, was die katholiſche Kirche hat, iſt das Schlimmere, ſondern dieſer Mangel in dem, was ſie nicht hat, der dazu treibt, und der auf Unglauben beruht. (Das entſprechende, nur gerade umgekehrte, Verhältniß findet — wie ſchon oben zu §. 21, 4. bemerkt — bei der reformirten Kirche ſtatt hinſichtlich der eben erwähnten übertreibenden Lehre von der Prädeſtination, als gleichſam des Erſatzes des fühlbaren Mangels in der Lehre von den Sacramenten.)

tiefe menſchliche Verderben und die einzig wahrhaft gründliche göttliche Heilungsart deſſelben durch den Glauben an Jeſum Chriſtum, gerichtet war: ſo mußte nothwendig die religiöſe Anthropologie (und Soteriologie) — ohnehin dies, nächſt dem damit nothwendig Zuſammenhängenden (wie der Lehre von den Sacramenten), gerade derjenige Hauptpunkt im chriſtlichen Lehrſyſtem, in welchem durch die Entwickelung der früheren Jahrhunderte der reine Lehrbegriff noch nicht zu unerſchütterlicher Beſtimmtheit geführt worden war (vergl. §. 13. Anſ.) — Veranlaſſung zu hochwichtigen Differenzen zwiſchen der katholiſchen und lutheriſchen Lehre darbieten. — Luther und ſeine Gehülfen wollten die Lehre der Schrift, den klaren Pauliniſchen Lehrbegriff, gegen den in der katholiſchen Kirche — als Grundirrthum (§. 47. Anſ.) — herrſchenden groben und feinen Pelagianismus und gegen die daraus entſprungenen kirchlichen Mißbräuche geltend machen. Hiebei kam es denn beſonders auf die Theorie über die ſittliche Kraft des Menſchen und über die Wirkung der Gnade zu ſeiner Heiligung an. Daß der Menſch nicht ſo noch ſei, wie er aus der Hand Gottes hervorgegangen, daß die Sünde ihn geiſtlich verderbt habe, daß er, um wahrhaft gottgefällig zu werden, der Erlöſung und Gnadenwirkung bedürfe, das war beiden Theilen gewiß genug; aber in der Beſtimmung des Grades der ſittlichen Verſunkenheit und Hülfsbedürftigkeit des Menſchen, mithin auch in der Beſtimmung des Umfangs der göttlichen Gnadenwirkung, gingen ſie auseinander. Die Anſicht und Entſcheidung hierüber nun hing zunächſt gar ſehr von der Anſicht darüber ab, wie man ſich den urſprünglichen reineren Zuſtand der Menſchen denke; denn je vollkommener der urſprüngliche Zuſtand, deſto tiefer der nachherige Fall, je höher die urſprünglichen Vorzüge, deſto größer ihr Verluſt.

Von den anerſchaffenen Vorzügen der menſchlichen Natur nun hat die lutheriſche Kirche — ohne alle Klügelei, und doch in vollem inneren Einklange aller Beſtimmungen, unter den Buchſtaben des göttlichen Wortes ſich beugend, auch die Ehre des Urſtandes meſſend an der erfahrungsmäßigen Schmach der natürlichen Gegenwart — einen höheren Begriff, indem ſie den aus Gottes Hand hervorgegangenen Menſchen nicht bloß für unſchuldig, ſondern zugleich für gut im poſitiven Sinne, für gerecht und heilig,

ſo wie für unſterblich (nach der Schrift) erklärt [4]); das katholiſche Dogma hingegen ſpricht zwar dem erſten Menſchen dieſe

4) Ausdrücklich nennt die Form. Conc. Solida declar. art. I. de pecc. orig. p. 640 (ed. Rechenb.) dieſe iustitia originalis eine *concreata;* von der Erbſünde heißt es nehmlich an dieſer Stelle: „quod sit per omnia totalis carentia, defectio seu privatio concreatae in paradiso iustitiae originalis seu imaginis Dei, ad quam homo initio in veritate, sanctitate atque iustitia creatus fuerat" cet. („Poenae vero peccati originalis . . sunt *mors*," cet. — p. 641; vergl. Schmalk. Art. Th. III. Art. 1: „durch welches Ungehorſam alle Menſchen ſind Sünder worden dem Tode und dem Teufel unterworfen"). Aehnlich, wenn auch minder ausdrücklich, die Apologie art. 1. de pecc. originali p. 53 sq.: „Iustitia originalis habitura erat non solum aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona, notitiam Dei certiorem, timorem Dei, fiduciam Dei, aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi [daß hiemit die Apologie nicht eine bloße Fähigkeit, ſondern einen activen habitus meine, iſt aus ihren anderweiten Beſtimmungen klar; ſchon aus d. Anf. des Art. p. 51 u. A. C. Art. 2.]. Idque testatur scriptura cum inquit, hominem ad imaginem et similitudinem Dei conditum esse. Quod quid est aliud, nisi in homine hanc sapientiam et iustitiam effigiatam esse, quae Deum apprehenderet, et in qua reluceret Deus, hoc est, homini dona esse data notitiam Dei, timorem Dei, fiduciam erga Deum et similia?" welche Stelle noch mehr durch die kurz vorhergegangene p. 52 erläutert wird: „Propriis viribus posse diligere Deum super omnia, facere praecepta Dei, quid aliud est quam habere iustitiam originis?" (Noch beſtimmter in Beziehung auf das Angeborenſeyn, alſo der Concordienformel näher, drückt ſich die Conf. Saxon. 2. p. 53 sq. aus: „Iustitia originalis non tantum fuit acceptatio generis humani coram Deo, sed etiam in ipsa natura hominum lux in mente, quia firmiter assentiri verbo Dei poterat, et conversio voluntatis ad Deum et obedientia cordis congruens cum iudicio legis Dei, quae menti insita erat." Vergl. Luthers Erklärung in Genes. 3: „Iustitiam non fuisse quoddam donum, quod ab extra accederet, separatum a natura hominis, sed fuisse vere naturalem, ut natura Adae esset diligere Deum" cet.). — Die reformirten Symbole ſtimmen hier weſentlich den lutheriſchen bei. Vergl. Conf. Helv. II, 8. („Fuit homo ab initio a Deo conditus ad imaginem Dei, in iustitia et sanctitate veritatis, bonus et rectus. Sed instinctu serpentis et sua culpa a bonitate et rectitudine deficiens, peccato, morti variisque calamitatibus factus est obnoxius"), Conf. Belg. art. 14 („Credimus, Deum ex terrae pulvere hominem creasse et ad suam imaginem et similitudinem fecisse atque efformasse, bonum nempe, iustum et sanctum, qui suo sese arbitrio ad divinam

Vorzüge auch nicht ab, es betrachtet aber die poſitiven Beſtandtheile derſelben, Heiligkeit und Unſterblichkeit, als beſondere übernatürliche Gnadengaben Gottes, und reducirt das, was der Natur ſelbſt urſprünglich einwohnte, auf das negative Gut der Unſchuld, der Indifferenz zwiſchen Gut und Böſe und der Wahlfreiheit. Die katholiſchen Bekenntniſſe erklären ſich über dieſen Punkt nicht ſehr befriedigend. Das Concil. Trident. ſagt darüber nur Sess. V. decr. 1. (de peccato originali): „primum hominem statim sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse.“ 5) Etwas ausführlicher ſpricht ſich der Catech. Rom. aus T. I. qu. 2. §. 19.: „Zuletzt ſchuf Gott den Menſchen aus einem Erdenkloß, und ließ ſeinen Leib ſo beſchaffen ſeyn, daß er zwar nicht durch die Kraft der Natur ſelbſt, aber durch göttliche Wohlthat unſterblich und leidenlos war. Was aber die Seele betrifft, ſo ſchuf er ſie nach ſeinem Bilde und Aehnlichkeit, und gab ihr Willensfreiheit; außerdem brachte er alle Gemüthsbewegungen und alle Begierden des Menſchen in eine ſo wohl geordnete Miſchung, daß ſie ſtets dem Gebote der Vernunft gehorchten. Dann fügte er die wunderbare Gabe der urſprünglichen Gerechtigkeit hinzu, und gab dem Menſchen die

---

voluntatem per omnia componere posset“), Conf. Scot. art. 2. („Confitemur, Deum creasse hominem .. in imaginem et similitudinem suam .., adeo ut in tota hominis natura nulla potuerit notari imperfectio“), Canon. Dordrac. 3, 1. („Homo ab initio ad imaginem Dei conditus vera et salutari creatoris et rerum spiritualium notitia in mente et iustitia in voluntate et corde, puritate in omnibus affectibus exornatus adeoque totus sanctus fuit“), Heidelb. Kat. Fr. 6 („Gott hat den Menſchen gut und nach ſeinem Ebenbilde erſchaffen, d. i. in wahrhaftiger Gerechtigk. u. Heiligk., auf daß er Gott recht erkennete u. von Herzen liebete, u. in ewiger Seligk. mit Ihm lebete“ ꝛc.).

5) Im vollſtändigen Zuſammenhange lauten die Worte: „Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse incurrisseque per offensam praevaricationis huiusmodi iram et indignationem Dei, atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub eius potestate, qui mortis deinde habuit imperium, h. e. diaboli, totumque Adam, per illam praevaricationis offensam, secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse: anathema sit.“

Herrſchaft über die übrigen Geſchöpfe." [6]) Bei aller Ungenauigkeit dieſer letzteren Darſtellung ergiebt ſich daraus doch Folgendes: 1. Die Seele des Menſchen hat von Gott urſprünglich Wahlfreiheit empfangen; dieſe Freiheit gehört zur Natur des Menſchen; aber die Richtung derſelben auf das Gute, die Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft, iſt eine beſondere Gabe Gottes. 2. Wie Freiheit und Vernunft, ſo gehört auch die Sinnlichkeit urſprünglich zur Natur des Menſchen; aber die Leidenloſigkeit und Unſterblichkeit iſt erſt durch die göttliche Gnade hinzugekommen. Dagegen bleibt es undeutlich, ob Herrſchaft der Vernunft und iustitia originalis, letztere etwa als der höchſte Grad der ſittlichen Vollkommenheit, und ob imago und similitudo Dei unter ſich und von dem liberum arbitrium, unterſchieden werden oder nicht. Der Hauptgedanke aber iſt klar: Der Menſch war ſeiner urſprünglichen Natur nach indifferent zwiſchen Gut und Böſe und hatte zu Beidem Wahlfähigkeit; ſeine moraliſche Güte aber war ein zu den Naturkräften hinzugefügtes donum supernaturale: ein Reſultat, das nun freilich mit der Schriftlehre, daß die geſchehene Schöpfung auch des Menſchen g u t geweſen, nicht ſtimmt, und überdies, ſelbſt nach der ſcharfſinnigen Bellarminiſchen Darſtellung, einen inneren Widerſpruch enthält. B e l l a r m i n findet nehmlich die Annahme der Uebernatürlichkeit der urſprünglichen moraliſchen Güte für nöthig, weil es der menſchlichen Natur zu ſchwer gefallen und ſie zu ſchwach geweſen ſeyn würde, gut zu ſeyn [7]); wo

6) „Postremo Deus ex limo terrae hominem sic corpore effectum et constitutum effinxit, ut non quidem naturae ipsius vi, sed divino beneficio immortalis esset et impassibilis. Quod autem ad animum pertinet, eum ad imaginem et similitudinem suam formavit liberumque ei arbitrium tribuit, omnes praeterea motus animi atque appetitiones ita in eo temperavit, ut rationis imperio nunquam non parerent. Tum originalis iustitiae admirabile bonum addidit, ac deinde caeteris animantibus praeesse voluit."

7) Er ſagt (Gratia primi hom. c. 5.): „Sciendum est primo, hominem naturaliter constare ex carne et spiritu .. Ex his autem diversis vel contrariis propensionibus existere in uno eodemque homine pugnam quandam, et ex ea pugna ingentem bene agendi difficultatem .. Sciendum secundo, divinam providentiam initio creationis, ut remedium adhiberet huic morbo seu languori naturae humanae, qui ex conditione materiae oriebatur, addidisse homini

ſich aber eine Schwierigkeit findet, gut zu handeln, und eine Schwäche, die der höheren Unterſtützung bedarf, da iſt ja keine vollkommene moraliſche Indifferenz. — Jener urſprüngliche Zuſtand des Menſchen, als der der bloßen Unſchuld und Indifferenz, könnte nun wieder gedacht werden entweder als ein factiſcher, in dem ſich der Menſch wirklich eine Zeitlang befunden, oder als ein idealer, der zwar an ſich der menſchlichen Natur zukomme, in der Wirklichkeit aber nicht ſtatt gefunden habe, weil der Menſch ſogleich durch die Gnade zum Guten beſtimmt worden. Beide Anſichten finden wir auch ſchon bei den Scholaſtikern; in der neueren katholiſchen Theologie jedoch ward ſeit Bellarmin die letztere die herrſchende.

So ſind denn die lutheriſche und die katholiſche Dogmatik darin einig, daß ſie dem erſten Menſchenpaare große ſittliche und phyſiſche Vorzüge zuſchreiben, nehmlich die iustitia originalis, die in einer harmoniſchen Miſchung aller natürlichen Anlagen, in vollkommener Weisheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit beſtand und (vorzugsweiſe) die Gottähnlichkeit (das göttliche Ebenbild — lutheriſch gefaßt; ſ. das unten Folgende) im Menſchen ausmachte, nebſt der Unſterblichkeit; aber der lutheriſche Lehrbegriff unterſcheidet ſich von dem katholiſchen dadurch, daß er — in der oben (S. 208) angegebenen Richtung und Weiſe — die moraliſche und phyſiſche Güte der menſchlichen Natur nicht als eine außerordentlich hinzugefügte Gnadengabe, nicht als ein beneficium divinum, ein donum supernaturale, ſondern als anerſchaffene Beſtandtheile der menſchlichen Natur ſelbſt, als naturalis et concreata, betrachtet; woraus ſich dann die hochwichtige Folge ergiebt, welche umfaſſender und tiefer, als irgend etwas Anderes, die Divergenz der ganzen beiderſeitigen Doctrin bedingt, daß, wie

---

donum quoddam insigne, iustitiam videlicet originalem, qua veluti aureo quodam fraeno pars inferior parti superiori et pars superior Deo facile subiecta contineretur; sic autem subiectam fuisse carnem spiritui, ut non posset ipso invito moveri, neque ei rebellis fieri, nisi ipse fieret rebellis Deo, in potestate tamen spiritus fuisse rebellem Deo fieri et non fieri . . . Nos existimamus, rectitudinem illam etiam partis inferioris fuisse donum supernaturale, et quidem per se, non per accidens, ita ut neque ex naturae principiis fluxerit, neque potuerit fluere.“

nach dem katholiſchen Syſtem die anerſchaffenen Vorzüge mehr negativer Art ſind, ſo auch die aus der Sünde entſprungenen nachtheiligen Folgen (ſammt ihr ſelbſt) einen negativen Charakter haben, und wie im lutheriſchen Syſtem die angeſchaffenen Vorzüge etwas Poſitives ſind, ebenſo auch (das Weſen und) die Wirkung der Erbſünde.

Mit jener katholiſchen Anſicht von der iustitia originalis als einem donum supernaturale hängt nun auch noch die katholiſche Unterſcheidung zwiſchen dem Ebenbilde und der Aehnlichkeit Gottes, zwiſchen imago und similitudo Dei in dem erſten Menſchen (in Beziehung auf Genes. I, 26. 27.), zuſammen. Schon die Scholaſtiker[8]), mit manchen älteren Kirchenlehrern[9]), ſetzten[10]) das göttliche Ebenbild in die höchſten geiſtigen Anlagen des Menſchen, ſeine Freiheit und Vernünftigkeit, und unterſchieden imago Dei, als jene Anlagen an und für ſich, von similitudo Dei, ihrer Richtung auf das Gute, wodurch der Menſch mit dem göttlichen Willen übereinſtimmend und Gott noch ähnlicher werde, als er es ſchon durch die bloße Beſchaffenheit ſeiner Natur ſei. Das Tridentiner Concil beſtimmte hierüber nichts; der Catechismus Rom. ſtellt imago und similitudo neben einander (ſ. das Obige), ohne ausdrücklich zu unterſcheiden, aber doch in einem Zuſammenhange, der das Ebenbild Gottes in der vernünftigen Natur des Menſchen erblicken läßt. Genauer beſtimmt das Verhältniß erſt Bellar-

8) Namentlich Hugo Vict. de sacram. l. I. P. 6. c. 2. („Imago secundum rationem, similitudo secundum dilectionem; imago sec. cognitionem veritatis, similitudo sec. amorem virtutis [Auguſtiniſche Beſtimmung]. Imago, quia rationalis; similitudo, quia spiritualis“ cet.) u. Petr. Lombardus Sentt. l. II. dist. 16. D. („ſ. ad imaginem secundum memoriam, intelligentiam et dilectionem; ad similitudinem sec. innocentiam et iustitiam“ cet.), deren Ausſprüche, gewiſſermaßen als Texte, die Späteren weitläuftig commentirt haben.

9) Vergl. Clemens Alex. Strom. lib. II. p. 405. 418; VI. p. 671; Origenes. c. Cels. IV, 20; de principiis III, 6, 1; Gregor. Nyss. Orat. I. Opp. T. I. p. 150; Cyrill. Hieros. Catech. IV, 18; Epiphan. Haer. LXX, 3; Ancorat. 55—57. (Auch Auguſtinus in ſpäterer Zeit, de spir. et litt. c. 28.; Retractatt. l. II. c. 50.; während er früher, de Gen. ad litt. VI, 27. 28., ſich anders erklärt hatte.)

10) Wiewohl ſelbſt die Scholaſtiker, noch viel mehr jene älteren Kirchenlehrer, ſchwankend im Einzelnen.

min, indem er in Beziehung auf die Stelle: Gott ſchuf den Menſchen ad imaginem et similitudinem suam, ausdrücklich erklärt, zwiſchen beidem finde ein Unterſchied ſtatt; das Bild Gottes beziehe ſich auf die menſchliche Natur, ihr Erkenntnißvermögen und ihre Willenskraft, die Aehnlichkeit auf die Tugend, auf beſondere Zierden der Weisheit und Gerechtigkeit, deren der Menſch bei ſeiner jetzigen Geburt ermangele; durch die Sünde habe alſo Adam nicht das Ebenbild Gottes, wohl aber die Aehnlichkeit mit Gott verloren[11]). Dieſer katholiſchen Lehre gemäß macht ſonach die freie Vernünftigkeit des Menſchen das Ebenbild Gottes aus, und dies iſt durch den Sündenfall nicht verloren gegangen, weil es nothwendig zur Weſenheit des Menſchen gehört; die Aehnlichkeit mit Gott aber gründet ſich auf die iustitia originalis als ein donum supernaturale, und dies, weil als etwas nicht weſenhaft Menſchliches entziehbar, hat Gott dem Menſchen nach dem Sündenfalle entzogen. Auch von dieſer katholiſchen Anſicht, weil von der ſie begründenden, weicht daher das lutheriſche Dogma, und demnächſt auch das reformirte, aufs beſtimmteſte ab, indem es, den Verluſt des göttlichen Ebenbildes nach dem Sündenfalle behauptend, (1.) ſowohl dies beſtreitet, daß die katholiſche Kirche exegetiſch befugt ſei, Genes. 1, 26 f. einen beſtimmten Begriffsunterſchied zwiſchen צֶלֶם und דְּמוּת zu machen, und mithin auch dogmatiſch Bild und Aehnlichkeit zu unterſcheiden, als (2.) auch das, daß der Begriff des göttlichen Ebenbildes bloß auf die geiſtig ſittlichen Anlagen des Menſchen einzuſchränken ſei, und nicht

---

11) Bellarmin. de gratia primi hominis c. 2.: „Ex his tot patrum testimoniis cogimur admittere, non esse omnino idem imaginem et similitudinem, sed imaginem ad naturam, similitudinem ad virtutes pertinere; [nach Bellarm. de gratia et lib. arb. l. I. c. 6. „imag. in natura, similitudinem in probitate et iustitia sitam esse, per iustitiam autem virtutes ac potissimum caritatem intelligi oportere," welchem gemäß dann von demſ. de amiss. grat. l. V. c. 3. ſtatt similitudo geſetzt wird „iustitia originalis," als „ornamentum quoddam et perfectio imaginis Dei," ſo daß es nun nicht imago Dei ſei „quocunque modo, sed iustitia et sapientia aliisque ornamentis insignis"]; proinde Adamum peccando non imaginem Dei [„obscuratam, non deletam" — Amiss. grat. l. c.], sed similitudinem perdidisse."

vielmehr durch deren Richtung conſtituirt werde, da doch offenbar nicht ſowohl der Beſitz ſolcher Anlagen ihn Gott ähnlich mache, als vielmehr dies, daß er ſie in der rechten gegenſeitigen Harmonie und in vollkommener Unterordnung unter Gottes Geſetz habe [12]).

§. 38.

Römiſch-katholiſche Lehre von der Erbſünde, in Vergleich mit der lutheriſchen.

Die Divergenz der katholiſchen und lutheriſchen Lehre vom Urſtande des Menſchen bedingt nun auch die über ſeine gegenwärtige Beſchaffenheit. Daß die Sünde des erſten Menſchen weſentlich nachtheilige Folgen für das ganze Geſchlecht gehabt habe, erkennt ſowohl die katholiſche, als die lutheriſche Kirche an. Der allgemeine Hauptunterſchied aber zwiſchen der katholiſchen und lutheriſchen Dogmatik in der Lehre von der Erbſünde (und Sünde überhaupt) beſteht darin, daß die erſtere die nachtheiligen Folgen der erſten Sünde in den Verluſt der göttlichen Gnadengeſchenke, in deren Beſitze der erſte Menſch war, und in die Schwächung der natürlichen moraliſchen Kräfte ſetzt; die andere dagegen — in Verfolg der oben (§. 37. S. 208) angegebenen Richtung — wie die anerſchaffenen Vorzüge höher anſchlagend, ſo auch die folgende Sünde in ihrem geſammten Weſen dem Geſetze gegenüber mit größerer Strenge richtend, nicht bloß Vorzüge der Gnade, ſondern Vorzüge der Natur, des Weſens, verloren gehen und an die Stelle der urſprünglichen moraliſchen Güte eine völlige poſitive Corruption und Depravation der menſchlichen Natur treten läßt.

Seit dem 5. Jahrhundert — vergl. §. 36. Anf. — hatten ſich zwei entgegengeſetzte Denkarten in dieſer Beziehung in der Kirche ſcharf ausgeprägt gegenübergeſtellt. Pelagius lehrte Unſchuld und Freiheit zum Guten bei dem neugebornen Menſchen auch nach dem Fall; Auguſtin und mit ihm die allgemeine Kirche, auf den Grund der h. Schrift und der apoſtoliſchen Ueberlieferung, gänzliche Corruption und Verdammungswürdigkeit aller Menſchen nach dem Falle. Einen ſcheinbaren Mittelweg ſchlug we-

12) S. die Anm. 4. angeführten Stellen aus den lutheriſchen und reformirten Symbolen.

nig ſpäter der Semipelagianismus ein, der eine Schwächung der moraliſchen Kräfte behauptete, ohne die Selbſtbeſtimmung zum Guten zu leugnen. Das letztere Syſtem, kirchlich verworfen zwar, aber allzu zeitgemäß und nach Belieben bieg- und ſchmiegſam, eigneten ſich auch die meiſten Scholaſtiker an, und es ging daraus eine Reihe von kirchlichen Dogmen und Einrichtungen hervor oder hing wenigſtens weſentlich damit zuſammen, welche, wie das Mönchsweſen insbeſondere und die Ablaßmißbräuche, der Anſicht von einer Verdienſtlichkeit guter Werke immer gründlicheren Vorſchub leiſteten. Selbſt Männer, wie ein Anſelm von Canterbury und Thomas Aquinas, hielten ſich in der Lehre von der Erbſünde, für die ſie die bedeutendſten Auctoritäten des Mittelalters ſind, nicht rein[13]); und noch viel weiter vom alten kirchlichen Gleiße wichen Andere ab.

---

13) Anſelm, obgleich Verehrer Auguſtins, beſtimmte, um die ſündloſe Geburt Chriſti beſſer erklären zu können, die Erbſünde als etwas blos Negatives, als eine „egestas naturalis" (de conceptu virg. c. 23.), einen Mangel der urſprünglichen Gerechtigkeit („iustitiae debitae nuditatem" ib. cap. 27.), welcher allerdings auch auf alle Nachkommen Adams als Sünde übergehe, („fecit persona peccatricem naturam, quia cum Adam peccavit homo peccavit" cet. ib. cap. 23.), wiewohl dieſelbe zugerechnet werde nicht in dem Grade eigener („peccatum Adae ita in infantes descendere, ut sic puniri pro eo debeant, ac si ipsi singuli illud fecissent personaliter sicut Adam, non puto" ib. c. 22.); nur die eigene, perſönliche Sünde ſei eine Sache der Freiheit, jene, die natürliche Sünde, eine Sache der Nothwendigkeit, und alſo natürlich mit minderer Schuld verbunden, wiewohl beide Arten (auch von den ungetauften Kindern wird ein „aequaliter damnari" ausgeſprochen, l. c. c. 27.) nur durch die Erlöſung und Genugthuung Chriſti könnten aufgehoben werden. Thomas Aqu. (vergl. Summa P. II, 1. qu. 81. art. 1; qu. 82. art. 3; qu. 85. art. 3. u. a.) definirte das peccatum originale (oder „peccatum naturae" l. c. qu. 81.) als eine fehlerhafte Beſchaffenheit der Seele und ihrer Kräfte, entſpringend aus dem defectus originalis iustitiae (l. c. qu. 82.; vergl. qu. 85. l. c.: „Per iustitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animae vires .... Haec autem originalis iustitia subtracta est per peccatum primi parentis .... et ideo omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, et ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur"), unvermögend zum wahren Guten und böſe Neigungen und Begierden erzeugend; mit 4 Hauptübeln („vulnera"): Mangel an richtiger Erkenntniß im höheren Verſtande, Abneigung gegen das höchſte

Luther dagegen, durch tiefes Studium des Apoſtels Paulus und der Auguſtiniſchen Schriften gebildet, und durch unumſtößliche eigene, innere Lebenserfahrungen von der gänzlichen Untüchtigkeit der gegenwärtigen menſchlichen Natur zur wahren Heiligung und die gründliche Anſchauung der verderblichen Folgen alles Pelagianismus zum kräftigſten Widerſpruche gegen denſelben angeregt, bekannte ſich in ſeinem Glauben von der Erbſünde zum ſtreng Auguſtiniſchen Syſtem in aller möglichen Beſtimmtheit und Zuverſicht, und ſprach ſich demgemäß ſchon in ſeinen frühſten Briefen und in einigen Theſen der Heidelberger Disputation von 1518 [14]), ſowie 1525 in ſeinem Streit mit dem oberflächlich pelagianiſirenden Erasmus [15]), aufs unzweideutigſte aus. In demſelben Sinne erklären ſich dann auch ſämmtliche lutheriſche Bekenntnißſchriften. Schon die Augsb. Conf. Art. 2. von der Erbſünde bekennt rückhaltslos als evangeliſche Lehre: „daß nach Adams Fall alle Menſchen, ſo natürlich geboren werden, in Sünden empfangen und geboren worden, das iſt, daß ſie alle von Mutterleibe an voller böſer Luſt und Neigung ſind, und keine wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott von Natur haben können; daß auch dieſelbige angeborne Seuche und Erbſünde wahrhaftiglich Sünde ſei, und verdamme alle die unterm ewigen Gotteszorn, ſo nicht durch die Taufe und H. Geiſt wiederum neu geboren werden,“

Gute im höheren Willen, großer Schwäche im niederen Verſtande, und heftigem Verlangen nach ſinnlicher Luſt im niederen Willen.

14) Theſen, wie „Opera hominum, ut semper sunt speciosa bonaque videantur, probabile tamen est ea esse peccata mortalia,“ „Liberum arbitrium post peccatum res est de solo titulo, et dum facit, quod in se est, peccat mortaliter,“ ꝛc.

15) „Sine“ — ſagt er ſchon in der erſten Streitſchrift de servo arbitrio im würdevollſten und zuverſichtlichſten, aber zugleich auch ſchärfſten Ernſte gegen das immer an der Schaale nagende und nie den Gegenſtand völlig durchdringende pelagianiſche Verſtandesraiſonnement ſeines Widerparts, — „sine nos esse assertores et assertionibus studere et delectari, tu Scepticis tuis et Academicis fave, donec te Christus quoque vocaverit. Spiritus S. non est Scepticus, nec dubia aut opiniones in cordibus nostris scripsit, sed assertiones ipsa vita et omni experientia certiores et firmiores,“ und am Schluſſe: „Ego vero hoc libro non contuli, sed asserui et assero, ac penes nullum volo esse iudicium, sed omnibus suadeo, ut praestent obsequium.“

und verwirft demnächſt ausdrücklich „die Pelagianer und andere, ſo die Erbſünde nicht für Sünde haben, damit ſie die Natur fromm machen durch natürliche Kräfte, zu Schmach dem Leiden und Verdienſt Chriſti“[16]. So war denn hiemit im ſcharfen Gegenſatze gegen den ſcholaſtiſchen Pelagianismus und Semipelagianismus (wie aber auch gegen Zwingli, §. 36.) die Erbſünde nicht bloß als eine Schwäche und als ein Defectus, ſondern als eine poſitive Neigung zum Böſen und im ſtrengen Sinne als eine verdammungswürdige Sünde beſtimmt worden, was in der Folge in ausführlichen Erläuterungen die Apologie der A. C. (art. I. de peccato originali) beſtätigte[17], und ſpäter die Concordienformel[18] art. I. de pec-

---

16) Im lat. Exemplar: „Docent, quod post lapsum Adae omnes homines secundum naturam propagati nascantur cum peccato, h. e. sine metu Dei, sine fiducia erga Deum, et cum concupiscentia, quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum, damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his, qui non renascuntur per Baptismum et Sp. S. Damnant Pelagianos, et alios, qui vitium originis negant esse peccatum, et ut extenuent gloriam meriti et beneficiorum Christi disputant hominem propriis viribus rationis coram Deo iustificari posse.“

17) „Voluimus significare, quod peccatum originis hos quoque morbos contineat, ignorationem Dei, contemtum Dei, vacare metu Dei et fiducia erga Deum, non posse diligere Deum. Haec sunt praecipua vitia naturae humanae, pugnantia proprie cum prima tabula decalogi“ (p. 53). „Nos recte expressimus utrumque in descriptione peccati originalis, videlicet defectus illos, non posse Deo credere, non posse Deum timere ac diligere, item habere concupiscentiam, quae carnalia quaerit contra verbum Dei, hoc est quaerit non solum voluptates corporis, sed etiam sapientiam et iustitiam carnalem et confidit his bonis contemnens Deum“ (p. 55); u. a. Stellen.

18) Auch die Schmalk. Artikel Th. III. Art. 1. von der Sünde (p. 317) hatten über die Erbſünde ſich in voller Uebereinſtimmung mit den früheren Symbolen erklärt. „Solche Erbſünde iſt ſo gar eine tiefe böſe Verderbung der Natur, daß ſie keine Vernunft nicht kennt, ſondern muß aus der Schrift Offenbarung gegläubet werden (Pſ. 51. Röm. 5. Exod. 33. Geneſ. 3.). Darum ſind das eitel Irrthum und Blindheit wider dieſen Artikel, das die Schultheologen gelehret haben; nehmlich: daß nach dem Erbfall Adä des Menſchen natürliche Kräfte ſind ganz und unverderbt blieben, und der Menſch habe von Natur eine rechte Vernunft und guten Willen, wie die Philosophi ſolches lehren; item, daß der Menſch habe einen freien Willen, Gutes zu thun und Böſes zu laſſen“ ꝛc.

cato originis (Epit. p. 572 sqq.; Sol. decl. p. 639 sqq.) noch gründlicher erörterte. Nach dieſen Erörterungen iſt das peccatum originis (p. 574) nicht eine „levis," ſondern „tam profunda humanae naturae corruptio, quae nihil sanum, nihil incorruptum in corpore et anima hominis, atque adeo in interioribus et exterioribus viribus eius reliquit;" es iſt (p. 640) — und zwar als eine wirkliche „culpa seu reatus, quo fit, ut omnes propter inobedientiam Adae et Hevae in odio apud Deum et natura filii irae simus" — theils („non tantummodo") „per omnia totalis carentia, defectus seu privatio concreatae in paradiso iustitiae originalis seu imaginis Dei, ad quam homo initio in veritate, sanctitate et iustitia creatus fuerat," verbunden („simul etiam") mit „impotentia et ineptitudo, ἀδυναμία et stupiditas, qua homo ad omnia divina seu spiritualia sit prorsus ineptus;" theils („sed etiam") „loco imaginis Dei amissae in homine, intima, pessima, profundissima, (instar cuiusdam abyssi) inscrutabilis et ineffabilis corruptio totius naturae et omnium virium, imprimis vero superiorum et principalium animae facultatum, in mente, intellectu, corde et voluntate"[19]), und geradehin eine Feindſchaft gegen Gott[20]).

---

19) „Itaque — heißt es unmittelbar darauf weiter — iam post lapsum homo haereditario a parentibus accepit congenitam pravam vim, internam immunditiem cordis, pravas concupiscentias et pravas inclinationes."

20) „ita — wie es unmittelbar nach den Anm. 19. angeführten Worten weiter heißt —, ut omnes natura talia corda, tales sensus et cogitationes ab Adamo haereditaria et naturali propagatione consequamur, quae secundum summas suas vires et iuxta lumen rationis naturaliter e diametro cum Deo et summis ipsius mandatis pugnent atque inimicitia sint adversus Deum, praesertim quantum ad res divinas et spirituales attinet." — Bei all dieſem übrigens, und obgleich ſie mit aller Entſchiedenheit bekennt (p. 577): „Intime inhaeret (pecc. orig.) infixum ipsi naturae, substantiae et essentiae hominis," (nach dem p. 643 citirten Kirchenliede „Durch Adams Fall iſt ganz verderbt Menſchlich Natur und Weſen;" als — nach Luther, Kirchenpoſt. Lpz. A. XIII, 246 — „die Naturſünde oder Perſonſünde, die nicht gethan wird, ſondern ſie iſt, ſie lebet und thut alle Sünde, und iſt die weſentliche Sünde"), hält die Concordienformel ſich doch durchaus fern von dem Irrthum des Flacius, welcher im Eifer des Streits behauptet hatte, die Erbſünde als eine totalis corruptio naturae

Das *Concilium Tridentinum* mußte alſo natürlich, zumal da auch die meiſten reformirten Bekenntniſſe den lutheriſchen nur beiſtimmten [21]), auch dieſen Gegenſtand behandeln, und man ver-

---

hum, ſei die Subſtanz des Menſchen ſelbſt. Sie erklärt ſich hierüber in der Epitome p. 573 kurz ſo: „Tanta illa naturae [substantiae, essentiae — p. 572] et peccati originalis differentia, quanta est inter opus Dei et inter opus diaboli,“ und dann in der Sol. decl. p. 645 ausführlicher dahin: „Etsi peccatum originale totam hominis naturam ut spirituale quoddam venenum et horribilis lepra (quemadmodum D. Lutherus loquitur) infecit et corrupit, ita quidem, ut iam in nostra natura corrupta ad oculum non monstrari possint distincte haec duo, ipsa natura sola, et originale peccatum solum: tamen non unum idem est corrupta natura seu substantia corrupti hominis, corpus et anima, aut homo ipse a Deo creatus, in quo originale peccatum habitat, (cuius ratione natura, substantia, totus denique homo corruptus est); et *ipsum* originale peccatum, quod in hominis natura aut essentia habitat eamque corrumpit; quemadmodum etiam in lepra corporali ipsum corpus leprosum et lepra ipsa in corpore non sunt unum et idem, si proprie et distincte ea de re disserere velimus. Discrimen igitur retinendum est inter naturam nostram, qualis a Deo creata est hodieque conservatur, in qua peccatum originale habitat, et inter ipsum peccatum originis, quod in natura habitat. Haec enim duo secundum s. scripturae regulam distincte considerari, doceri et credi debent et possunt.“ (Demgemäß wird dann auch die Lehre, „originale peccatum proprie, et quidem nullo posito discrimine, esse *ipsam* hominis corrupti substantiam, naturam et essentiam,“ von der Form. Conc., namentlich Epit. p. 576, „ut Manichaeorum error“ „verworfen und verdammt.“

21) Während — Zwingli's hier zu geſchweigen — die von der deutſchen reformirten Kirche recipirte Conf. Aug. variata entſchieden ſynergiſtiſch, alſo ſemipelagianiſch, ſich äußert, gebrauchen die meiſten übrigen reformirten Bekenntnißſchriften von der Erbſünde Ausdrücke, die den lutheriſchen ſehr nahe kommen, (nur im einzelnen minder Bedeutenden, vielleicht eben ſo ſehr unter apoſterioriſtiſch Zwingliſchen Einflüſſen, als einem aprioriſtiſch-rationaliſirenden Charakter gemäß, zwiſchen kathol. und luth. Ausdrucksweiſe ſchwankend; — vergl. Möhler's Symbolik §. 8.), zum Theil gerade dieſelben. Vergl. Conf. Helv. II. c. 8. 9. („Peccatum intelligimus esse nativam illam hominis corruptionem ex primis illis nostris parentibus in nos omnes derivatam vel propagatam, qua concupiscentiis pravis immersi et a bono aversi, ad omne vero malum propensi, pleni omni nequitia, diffidentia, contemtu et odio Dei, nihil boni ex nobis ipsis facere, imo ne cogitare quidem possumus . . . Non sublatus est quidem homini intellectus, non erepta

einte ſich, ſeiner Schwierigkeit ungeachtet bei dem Streit der Par-

ei voluntas, et prorsus in lapidem vel truncum est commutatus. Ceterum illa ita sunt immutata et imminuta in homine, ut non possint amplius quod potuerunt ante lapsum. Intellectus enim obscuratus est, voluntas vero ex libero facta est voluntas serva. Nam servit peccato, non nolens sed volens"); Conf. Gall. art. 9. 11. („Credimus, hominem.. seipsum a Deo omnis iustitiae et bonorum omnium fonte abalienasse, adeo ut ipsius natura sit prorsus corrupta, et spiritus excoecatus ac corde depravatus omnem illam integritatem sine ulla prorsus exceptione amiserit. Etsi enim nonnullam habet boni et mali discretionem, affirmamus tamen, quidquid habet lucis, mox fieri tenebras, cum de quaerendo Deo agitur... Item, quamvis voluntate sit praeditus,.. tamen, cum ea sit penitus sub peccato captiva, nullam prorsus habet ad bonum appetendum libertatem" cet. Art. 11.: „Credimus, hoc vitium esse vere peccatum, quod omnes et singulos homines, ne parvulis quidem exceptis adhuc in utero matrum delitescentibus, aeternae mortis reos coram Deo peragat."); Art. Angl. 9. („Peccatum originis ... est vitium et depravatio naturae cuiuslibet hominis ex Adamo naturaliter propagati, qua fit, ut ab originali iustitia quam longissime distet, ad malum sua natura propendeat, et caro semper adversus spiritum concupiscat, unde in unoquoque nascentium iram Dei atque damnationem meretur"); Conf. Scot. 3. („Adami transgressione, quae vulgo dicitur originale peccatum, prorsus deformata est illa Dei in homine imago ipseque et eius posteri natura facti sunt inimici Dei, mancipia satanae et servi peccati" cet.); Conf. Belg. art. 15. („Peccatum originis est totius naturae corruptio et vitium haereditarium, quo et ipsi infantes in matris suae utero polluti sunt, quodque veluti radix omne peccatorum genus in homine producit ideoque ita foedum et exsecrabile est coram Deo, ut ad generis hum. condemnationem sufficiat"); Canon. Dordr. cap. 3. art. 1. („Libera sua voluntate a Deo desciscens [homo] eximiis istis donis [iustitiae cet.] se ipsum orbavit, atque e contrario eorum loco coecitatem, horribiles tenebras, vanitatem ac perversitatem iudicii in mente, malitiam, rebellionem ac duritiem in voluntate et corde, impuritatem denique in omnibus affectibus contraxit"); Heidelb. Katechismus Fr. 7. 8. („Woher kommt denn ſolche verderbte Art der Menſchen? Aus dem Fall und Ungehorſam unſerer erſten Eltern . . , da unſere Natur alſo vergiftet worden, daß wir alle in Sünden empfangen und geboren werden. Sind wir aber dermaßen verderbt, daß wir ganz und gar untüchtig ſind zu einigem Guten, und geneigt zu allem Böſen? Ja" ꝛc.); Form. Cons. helv. 10 sqq. („Duplici nomine post peccatum homo natura indeque ab ortu suo, antequam ullum actuale peccatum in se admittat,

theien innerhalb der katholiſchen Kirche darüber[22]) in der 5. Seſſion im 1. Decret (de peccato originali) zu folgenden Beſtimmungen [23]):

1. Die erſten Menſchen verloren durch Uebertretung des göttlichen Gebots ſogleich die Heiligkeit und Gerechtigkeit, die ihnen ertheilt war, und zogen ſich durch den Ungehorſam den Zorn und Unwillen Gottes und ſo den Tod, den ihnen Gott gedrohet hatte, und mit dem Tode die Gefangenſchaft unter die Gewalt des Teufels zu. Durch die Sünde wurde Adam nach ſeinem ganzen leiblichen und geiſtigen Weſen in deterius commutatus[24]).

2. Die Sünde Adams ſchadete nicht bloß ihm, ſondern auch ſeinen Nachkommen; die von Gott empfangene Heiligkeit und Gerechtigkeit verlor er nicht bloß für ſich ſelbſt, ſondern auch für uns; er brachte den Tod und die Sünde über das ganze Geſchlecht[25]).

---

irae et maledictioni div. obnoxius est, primum quidem ob παράπτωμα et inobedientiam, quam in Adami lumbis commisit, deinde ob consequentem in ipso conceptu haereditariam corruptionem insitam").

22) Vornehmlich divergirten die ſtrengeren Thomiſten und Dominicaner einer=, und die laxeren Scotiſten und Franciscaner (demnächſt auch Jeſuiten) andererſeits. Die Lehre der evangel. Kirche ſollte und mußte nun vom Concil verdammt, und dabei durfte doch weder die Auctorität des Auguſtinus verletzt, noch eine mächtige kirchliche Parthei beleidigt werden.

23) Das ganze Decret über die Erbſünde wird eingeleitet durch folgende Worte, welche bezeugen, wie wichtig der katholiſchen Kirche ihre Lehrbeſtimmung auch in dieſem Punkte iſt: „Ut fides nostra catholica, sine qua impossibile est placere Deo, purgatis erroribus, in sua sinceritate integra et illibata permaneat, et ne populus christianus omni vento doctrinae circumferatur; cum serpens ille antiquus, humani generis perpetuus hostis, inter plurima mala, quibus ecclesia Dei his nostris temporibus perturbatur, etiam de peccato originali eiusque remedio non solum nova, sed vetera etiam dissidia excitaverit: sacrosancta .. Trid. synodus .. iam ad revocandos errantes et nutantes confirmandos accedere volens, sacrar. scripturarum et sanctorum patrum ac probatissimorum Conciliorum testimonia et ipsius ecclesiae iudicium et consensum secuta, haec de ipso peccato originali statuit, fatetur ac declarat."

24) Dieſe erſte Beſtimmung iſt vollſtändig, ſammt dem Anathema über die Leugner, ſchon oben S. 210 Anm. 5. lateiniſch mitgetheilt worden.

25) „Si quis Adae praevaricationem sibi soli, et non eius propagini, asserit nocuisse; et acceptam a Deo sanctitatem et iusti-

3. Dieſe Sünde Adams in ihrer Einheit, die nicht durch Nachahmung, ſondern durch Fortpflanzung in jeden Menſchen übergeht, befindet ſich wiederum in jedem einzelnen Menſchen beſonders, und kann weder durch die Kräfte der menſchlichen Natur, noch durch ein anderes Mittel aufgehoben werden, außer durch das Verdienſt Chriſti, welches im Sacrament der Taufe (Erwachſenen, wie Kindern) mitgetheilt wird[26].

4. Deswegen werden auch die kleinen Kinder getauft, und zwar auf Vergebung der Sünde im eigentlichen Sinne[27].

5. Durch die in der Taufe ertheilte Gnade Chriſti wird die Schuld der Erbſünde erlaſſen und alles das aufgehoben, was den eigentlichen Charakter der Sünde hat; in dem Wiedergebornen iſt nichts Gott Mißfälliges, er iſt rein, ſchuldlos, unbefleckt. Freilich die Concupiscenz bleibt auch nach der Taufe, aber nicht als

---

tiam, quam perdidit, sibi soli, et non nobis etiam, eum perdidisse; aut inquinatum illum per inobedientiae peccatum mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animae: anathema sit, cum contradicat apostolo (Rom. 5, 12.)."

26) „Si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est, et propagatione, non inimitatione, transfusum omnibus inest unicuique proprium, vel per humanae naturae vires, vel per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum unius mediatoris Domini nostri I. Chr., qui nos Deo reconciliavit in sanguine suo, factus nobis iustitia, sanctificatio et redemptio; aut negat ipsum Chr. I. meritum per baptismi sacramentum in forma ecclesiae rite collatum tam adultis quam parvulis applicari: anathema sit (Actt. 4, 12; Ioh. 1, 29; Gal. 3, 27)."

27) „Si quis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, etiamsi fuerint a baptizatis parentibus orti; aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adamo trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro necesse sit expiari.., unde fit consequens, ut in eis forma baptismatis in remissionem peccatorum non vera, sed falsa intelligatur: anathema sit; quoniam non aliter intelligendum est Rom. 5, 12, nisi quemadmodum ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit. Propter hanc enim regulam fidei ex traditione apostolorum etiam parvuli, qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt, ideo in remissionem peccatorum veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione contraxerunt (Ioh. 3, 5)."

etwas ſelbſt Sündhaftes, ſondern unter Einwirkung der Gnade Jeſu Chriſti vielmehr als Veranlaſſung zur Tugendübung [28]).

Außerdem wird noch in der 6. Seſſion Decr. de iustificatione im erſten Capitel über das liberum arbitrium geſagt, es ſei ſeit Adams Fall zwar nicht vernichtet, aber doch geſchwächt und aus ſeiner wahren Richtung gekommen [29]); und in derſelben Seſſion de iustif. im 5. Canon: „Wenn jemand ſagt, daß der freie Wille nach der Sünde Adams vernichtet ſei, oder bloß dem Namen nach exiſtire, ja ein bloßes Wort ohne Realität ſei ꝛc., der ſoll verdammt ſeyn [30]);" und endlich Can. 7: „Wenn jemand ſagt, alle Werke vor der Rechtfertigung, wie ſie vollbracht ſeyn

28) „Si quis per I. Chr. Domini nostri gratiam, quae in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat; aut etiam asserit non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet; sed illud dicit tantum radi, aut non imputari: anathema sit. In renatis enim nihil odit Deus, quia nihil est damnationis iis, qui vere consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem, qui non secundum carnem ambulant, .. innocentes, immaculati, puri, innoxii ac Deo dilecti effecti sunt, haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi .. Manere autem in baptizatis concupiscentiam, vel fomitem, haec sancta Synodus fatetur et sentit; quae cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed utiliter per Chr. I. gratiam repugnantibus, non valet; quin imo qui legitime certaverit, coronabitur. Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, s. Synodus declarat ecclesiam cath. nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit, anathema sit."

29) „Primum declarat s. Synodus, ad iustificationis doctrinam probe et sincere intelligendam, oportere ut unusquisque agnoscat et fateatur, quod, cum omnes homines in praevaricatione Adae innocentiam perdidissent, facti immundi et, ut apostolus inquit, natura filii irae, .. usque adeo servi erant peccati et sub potestate diaboli ac mortis, ut non modo gentes per vim naturae, sed ne Iudaei quidem per ipsam etiam litteram legis Mos. inde liberari aut surgere possent: tametsi in eis liberum arbitrium minime exstinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum."

30) „Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et exstinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re, figmentum denique a satana invectum in ecclesiam: anathema sit."

mögen, ſeien eigentlich Sünden, und je mehr jemand ſtrebe, ſich für die Gnade vorzubereiten, deſto ſchwerer ſündige er, der ſei auch verdammt“ [31]).

Faſſen wir aus allen dieſen Beſtimmungen nun genauer das Weſentliche der katholiſchen Lehre zuſammen, wie das Concilium Tridentinum, und zwar beſonnen und gemäßigt genug, ſie ausſpricht, ſo ergiebt es ſich zunächſt, daß ſie allerdings in nicht wenigen Punkten entſchieden antipelagianiſch und ſchriftgemäß, und daher in Uebereinſtimmung mit der lutheriſchen Kirche, ſich erklärt. Daß die erſte Sünde der Stammeltern dem ganzen Geſchlechte geſchadet, daß ſie durch Fortpflanzung, alſo nicht bloß moraliſch durch Nachahmung des Beiſpiels, ſondern ſelbſt phyſiſch über das Menſchengeſchlecht ſich ausgebreitet habe, daß ihre Folgen ſelbſt wieder Sünde und Schuld, und daß mit der Erbſünde auch gewiſſe phyſiſche Erbübel, namentlich die Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Todes, verbunden geweſen ſeien: dies Alles war rein bibliſche Wahrheit. In anderen Punkten dagegen nähert ſich freilich das katholiſche Syſtem entſchieden genug dem Pelagianismus, wiewohl es dieſe Annäherung möglichſt zu verbergen ſucht, und eben darum auch nicht einmal einen beſtimmten Begriff von Sünde und Erbſünde aufſtellt. Ueberhaupt nun concentrirt ſich das Eigenthümliche der katholiſchen Lehre von der Erbſünde im Gegenſatz gegen das bibliſch lutheriſche Dogma in folgenden drei Sätzen:

1. Die Erbſünde beruht darauf, daß der erſte Menſch durch ſeinen Ungehorſam die von Gott übernatürlich empfangene Gerechtigkeit und Heiligkeit nicht bloß für ſich, ſondern auch für uns verloren hat, und daß ſich dieſer Verluſt auf alle ſeine Nachkommen erſtreckt; und hienach iſt alſo die Erbſünde — was denn freilich ihre und aller Sünde Sündlichkeit und Schuld weſentlich verringert und den Ernſt des göttlichen Geſetzes dawider als übertrieben denken läßt — weſentlich nur etwas Negatives, ein Defectus iustitiae orig., ein fortdauernder Mangel der übernatürlichen Gnadengaben des Urſtan-

31) „Si quis dixerit, opera omnia, quae ante iustificationem fiunt, quacunque ratione facta sint, vere esse peccata, vel odium Dei mereri, aut, quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare: anathema sit.“

des[32]), nicht, wie nach dem lutheriſchen Dogma[33]), eine poſitive Corruption.

2. Die ſinnliche Luſt und die daraus entſpringende Neigung zur Sünde, concupiscentia, gehört nicht weſentlich zur Erbſünde, und kann (wenn ſie gleich — ſo künſtlich! — ex peccato est et ad peccatum inclinat) im eigentlichen Sinne nicht Sünde genannt werden. Sie iſt vielmehr, in ihrem Urſprunge rein natürlich und unwillkührlich, etwas Indifferentes, was eben ſo gut als zum Böſen reizen, auch zur höheren Tugend Veranlaſſung geben kann. Durch die Taufe wird ja alles das aufgehoben, was an der Erbſünde den Charakter der Sünde und der Schuld trägt, und doch bleibt der Erfahrung gemäß die Concupiscentia auch in dem Getauften, als Veranlaſſung nehmlich zur Tugendübung, nicht als etwas an ihm Gott Mißfälliges, denn er iſt rein und ſchuldlos[34]). Dieſe Indifferenz der Concupiscentia giebt dagegen die lutheriſche Kirche mit ihrem tieferen Ernſt wider die Sünde, und zwar nicht in ihrem Werk nur, ſondern in ihrem Weſen, nicht bloß in vollendeter Erſcheinung und Frucht, ſondern ſchon in Keim und Wurzel, nicht zu. Zwar hat auch nach lutheriſcher Lehre nach der Taufe der ſinnliche Hang ꝛc. des Menſchen nicht mehr denſelben Charakter, wie zuvor, ſondern das, was darin von Schuld iſt, wird durch die Gnade der Taufe aufgehoben; ungeachtet der Vergebung ihrer Schuld aber bleibt doch auch in dem Getauften die Concupiscentia — nur freilich von der luth.

---

32) Vergl. zu den oben angeführten ſymboliſch katholiſchen Stellen auch einige Bellarminiſche. Bellarmin erklärt Amiss. grat. 3, 1: „Poena, quae proprie primo peccato quasi e regione respondet, iactura fuit originalis iustitiae et supernaturalium donorum;“ de gratia primi hom. 1.: „Docent, per Adae peccatum totum hominem vere deteriorem esse factum, et tamen nec liberum arbitrium, neque alia naturalia dona, sed solum supernaturalia perdidisse;“ ib. c. 2: „Homo nunc nascitur pronus ad malum, infirmus, ignorans;“ und c. 5.: „Quare non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu eiusdem in puris naturalibus, quam differat spoliatus a nudo, neque deterior est humana natura (si culpam originalem detrahas), neque magis ignorantia et infirmitate laborat, quam esset et laboraret in puris naturalibus condita. Proinde corruptio naturae non ex alicuius doni carentia, neque ex alicuius malae qualitatis accessu, sed ex sola doni supernaturalis ob Adae peccatum amissione profluxit.“

33) Vergl. die oben angeführten Symbolſtellen.

34) S. die Stelle aus d. Conc. Trid., ob. Anm. 28.

K. nicht etwa als ſchlechthin Sinnlichkeit aufgefaßt — etwas Sündhaftes und Verwerfliches, ja eben ſelbſt Sündenwurzel [35]).

---

35) S. Augſb. Conf. Art. 2. (oben S. 217); ferner Apol. A. C. art. 1. p. 56 sq.: „Semper ita scripsit (Lutherus), quod baptismus tollat reatum peccati originalis, etiamsi materiale, ut isti vocant, peccati maneat, videlicet concupiscentia.. (vergl. Form.Conc. art. 1. Epit. p. 575: „Et sane affirmamus, quod hanc naturae corruptionem ab *ipsa* natura nemo, nisi solus Deus, separare queat, id quod per mortem in beata illa resurrectione plene fiet. Ibi enim ea ipsa natura nostra, quam nunc circumferimus, absque peccato originis et ab eodem omnino separata et remota resurget“ cet.). At disputant, concupiscentiam poenam esse, non peccatum. Lutherus defendit peccatum esse. Supradictum est, Augustinum definire peccatum originis, quod sit concupiscentia. Expostulent cum Augustino, si quid habet incommodi haec sententia. Praeterea Paulus ait: Concupiscentiam nesciebam esse peccatum, nisi lex diceret, non concupisces. Item: Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captivantem me legi peccati, quae est in membris meis. Haec testimonia nulla cavillatione everti possunt. Clare enim appellant concupiscentiam peccatum, quod tamen his, qui sunt in Christo, non imputatur, etsi res sit natura digna morte, ubi non condonatur .. Quodsi contendent adversarii, fomitem esse *ἀδιάφορον*, reclamabunt non solum multae sententiae scripturae, sed plane tota ecclesia. Quis enim unquam ausus est dicere, haec esse *ἀδιάφορα*.. dubitare de ira Dei, de gratia Dei, de verbo Dei, irasci iudiciis Dei, indignari, quod Deus non eripit statim ex afflictionibus“ cet. Vergl. Form. Conc. art. 1. Epit. p. 575: „Reiicimus et damnamus dogma illud, quo asseritur, concupiscentias pravas non esse peccatum, sed concreatas naturae conditiones et proprietates quasdam essentiales.“ — Im Weſentlichſten ſtimmen hier auch die meiſten reformirten Symbole bei. Vergl. Conf. Gall. art. 11. („Affirmamus, hoc vitium etiam post bapt. esse vere peccatum, quod ad culpam attinet, quamvis qui filii Dei sunt, minime iccirco condemnentur, quoniam videlicet Deus illud ipsis non imputat“); Conf. Belg. art. 15. („Nec per bapt. penitus exstinguitur aut radicitus evellitur .., quamvis Dei filiis in condemnationem id non imputetur“ cet.); Art. Angl. 9. („Manet etiam in renatis haec naturae depravatio, qua fit, ut affectus carnis legi Dei non subiiciatur; et quanquam renatis et credentibus nulla propter Chr. est condemnatio, peccati tamen in sese rationem habere concupiscentiam fatetur apostolus“); Declar. Thorun. 2, 3. 7. („Concupiscentia proinde vere et proprie peccatum dicitur, non tantum, quatenus est causa peccati, sed etiam quatenus ipsa cum legi Dei tum spiritui gratiae repugnat“).

3. Trotz des von Adam fortgepflanzten Erbübels bleibt dem Menſchen Freiheit des Willens zur Wahl zwiſchen Gut und Böſe; denn der Fall raubte bloß die übernatürlichen Gaben, die natürlichen aber, an deren Spitze Vernunft und Freiheit ſtehen, ſind zwar geſchwächt, aber nicht verloren [36]. Hiegegen erkannte die lutheriſche Kirche mit Klarheit, daß, wenn der Menſch die Richtung ſeiner Freiheit aufs Gute verloren hatte, nur die Richtung der Freiheit aufs Nicht-Gute [37]) blieb, und alſo auch der Begriff einer wahren Freiheit verloren war [38]). Auch ſie nimmt übrigens nicht

36) S. die angef. Symbolſtellen, beſonders Anm. 29.

37) „Viribus suis coram Deo nihil aliud nisi peccare posse“ F. C. art. 1. Sol. decl. p. 643.

38) Vergl. Augsb. Conf. Art. 18. („Vom freien Willen wird gelehrt, daß der Menſch etlichermaßen einen freien Willen hat, äußerlich ehrbar zu leben und zu wählen unter denen Dingen, ſo die Vernunft begreift [„aliquam libertatem ad efficiendam civilem iustitiam et deligendas res rationi subiectas“]; aber ohne Gnade, Hülfe und Wirkung des H. Geiſtes vermag der Menſch nicht Gott gefällig zu werden, Gott herzlich zu fürchten, oder zu glauben, oder die angeborne böſe Luſt aus dem Herzen zu werfen [„non habet vim sine Spiritu S. efficiendae iustitiae Dei et iustitiae spiritualis“]; ſondern ſolches geſchieht durch den H. Geiſt, welcher durch Gottes Wort gegeben wird, 1 Cor. 2, 14“); Apol. A. C. art. 2. p. 64; Form. C[illegible] decl. art. 1. p. 640 (die oben Anm. 20. angef. Stelle, und unmittelbar danach: „In aliis enim externis et huius mundi rebus, quae rationi subiectae sunt, relictum est homini adhuc aliquid intellectus, virium et facultatum“); beſonders art. 2. de libero arbitrio, namentlich p. 657 („Etsi humana ratio .. obscuram aliquam notitiae illius scintillulam reliquam habet, quod sit Deus, et particulam aliquam legis tenet: tamen adeo ignorans, coeca et perversa est ratio illa“ cet.). 661 („Sacrae literae hominis non renati cor duro lapidi, qui ad tactum non cedat, sed resistat, idem rudi trunco, interdum etiam ferae indomitae comparant, non quod homo post lapsum non amplius sit rationalis creatura“ cet.); auch art. 4. p. 700 („Etsi opera illa, quae ad conservandam externam disciplinam faciunt, qualia etiam ab infidelibus fiunt, .. suam coram mundo dignitatem et laudem habent et temporalibus quibusdam praemiis in hoc mundo a Deo ornantur, attamen, cum non ex vera fide proficiscantur, revera coram Deo sunt peccata, h. e. peccatis contaminata et a Deo pro peccatis et immunditia reputantur propter naturae hum. corruptionem et quia persona cum Deo non est reconciliata. Mala enim arbor non potest bonos fructus ferre“). —

einen eigentlichen Verluſt der natürlichen Gaben an, eben ſo wenig als eine bloße Schwächung[39]), vielmehr — dem ſprechenden Zeugniſſe der Herzenserfahrung und Menſchengeſchichte, wie des göttlichen Wortes gemäß — eine gänzliche Corruption derſelben in allen ihren Theilen und bis auf den tiefſten Grund[40]).

Anmerkung. Ein Nebendifferenzpunkt zwiſchen der katholiſchen und lutheriſchen (nebſt der reformirten) Kirche in der Lehre von der Erbſünde betrifft noch die Jungfrau Maria. Die ſündloſe Empfängniß der Jungfrau Maria, nehmlich daß dieſelbe ſündlos empfangen worden ſei, war zuerſt um 1140 von einigen Canonikern zu Lyon behauptet und ſeitdem, zuerſt dort, dann auch anderwärts, durch ein beſonderes Feſt verherrlicht worden. Dagegen ward dieſe Lehre durch den h. Bernhard (ep. 174. ad Canonicos Lugd. §. 5 sqq.), Albertus Magnus (in Sent. III, 3.), Bonaventura (in Sent. III, 3), Thomas Aquinas (Summ. P. III. qu. 27. art. 2.) u. A. beſtritten, und ſeit ihrer Vertheidigung durch Duns Scotus (in Sent. III, 3.) ein Streitpunkt zwiſchen Thomiſten und Scotiſten, Dominicanern und Fran-

---

Auch die meiſten reformirten Symbole ſtimmen, wenn auch in unkräftigerem Ausdruck, hinſichtlich der jetzigen menſchlichen Unfreiheit zum Guten und Göttlichen (vergl. Conf. H[illegible] cap 9: „Nullum est ad bonum homini arbitrium liberum nondum renato, [illegible] nullae ad perficiendum bonum,“ wobei indeß wie lutheriſcherſeits „terrenarum rerum intelligentia nonnulla“ u. „in externis liberum arbitrium“ vindicirt, aber auch, wie nicht lutheriſcherſeits, — ſ. die Stelle oben Anm. 21. — die Angemeſſenheit eines Vergleichs mit lapis u. truncus geleugnet wird; Conf. Gall. 9., u. a.), der natürlichen geiſtlichen Blindheit (vergl. Canon. Dordrac. 3, 4: „Residuum quidem est post lapsum in homine lumen aliquod naturae.., sed tantum abest, ut hoc nat. lumine ad salutarem Dei cognitionem pervenire .. possit, ut ne quidem eo in naturalibus ac civilib. recte utatur“), der Sündlichkeit ungläubiger Werke (Art. Angl. 13. „Opera, quae fiunt ante gratiam Chr.., cum ex fide Chr. non prodeant, minime Deo grata sunt.., imo, cum non sint facta, ut Deus illa fieri voluit.., peccati rationem habere non dubitamus“) u. dergl. im Weſentlichen mit den lutheriſchen überein.

39) Die Meinung, „naturam ex lapsu humani generis valde quidem debilitatam atque corruptam esse, non tamen prorsus omnem bonitatem (quoad rer. div. et spirit.) amisisse“ wird ausdrücklich von der Form. Conc. art. I. Sol. decl. p. 642 verworfen.

40) S. oben S. 218 ff. und die daſelbſt angef. Symbolſtellen.

ciscanern. Endlich erklärte ſich jedoch, nach ſchon früheren günſtigen Beſtimmungen 1387 Seitens der Pariſer Univerſität und demnächſt 1389 Clemens des VII., 1439 das Concil zu Baſel (Sess. 36. im J. 1439), und ſodann, wiewohl ſchonend genug, 1477 und 1483 Papſt Sixtus IV. für das Dogma von der unbefleckten Empfängniß Mariä und für das darauf bezügliche Feſt (Extravag. commun. l. 3. tit. 12. c. 1. 2.), obgleich der Dominicaner-Widerſpruch damit noch keinesweges verſtummte. Demgemäß hielt nun auch das Concilium Tridentinum für nöthig, den Gegenſtand zu berühren, und fügte in der 5. Seſſion am Schluſſe des Decrets über die Erbſünde Folgendes bei: „Doch erklärt die h. Synode, es ſei nicht ihre Abſicht, unter dieſem Decrete die ſelige und unbefleckte Jungfrau Maria, die Mutter Gottes, mit zu begreifen, ſondern es ſeien zu beobachten die Conſtitutionen Sixtus des IV. unter den darin angedrohten Strafen[41]." Indeß iſt auch hiedurch das Dogma noch keinesweges zu vollkommen unbedingter Geltung gebracht worden[42]). — Natürlich ward dies ganze, nur zu übertriebener Verherrlichung der Maria erfundene, nicht einmal durch eine ältere Tradition legitimirte Dogma von der *lutheriſchen Kirche* (ſammt der reformirten) auf keine Weiſe recipirt[43]). Man konnte nicht anders, als es mit dem Begriffe der Erbſünde unvereinbar finden, daß auch nur Ein natürlich gezeugter Menſch ohne dieſelbe empfangen ſeyn ſollte, und durfte alſo (was denn auch ausdrücklich ge-

---

41) „Declarat tamen haec ipsa sancta Synodus, non esse suae intentionis, comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam virginem Mariam, Dei genitricem; sed observandas esse constitutiones felicis recordationis Xysti Papae IV. sub poenis in eis constitutionibus contentis, quas innovat."

42) Papſt Clemens VII. gilt ja der römiſchen Curie für einen ſchismatiſchen, das Baſeler Concil aber iſt von derſelben nicht beſtätigt worden, und Sixtus IV., deſſen Satzungen das Tridentinum erneuert, hatte das Dogma nur empfohlen und ſeine *öffentliche* Beſtreitung verpönt. *Bellarmin* Amiss. grat. 4, 15 äußert demgemäß ſich über daſſelbe ſo: „non haberi apud catholicos pro re certa et explorata ac fide catholica tenenda, b. Virginem sine peccato fuisse conceptam," fügt jedoch hinzu, „hanc opinionem non esse ullo modo haereticam vel erroneam iudicandam," und dann, „non esse temerariam, sed piam admodum ac probabilem atque adeo contraria sententia longe probabiliorem."

43) „Sintemal nicht ein Buchſtab davon ſtehet im Evangelio oder ſonſt in der Schrift," wie *Luther* ſchon in der Kirchenpoſtille erklärt (Lpz. A. XIV, 458), obgleich er zum Schluß der Predigt (S. 462) hinzuſetzt: „Gedanken aber ſind zollfrei, mag denken jedermann, was er will; aber doch daß er keinen Artikel des Glaubens daraus mache." — Ausdrücklich unter den Symbolen verwirft jenes Dogma die reformirte Declar. Thorun. 23, 4, indem ſie die Maria unter das allgemeine Loos der Menſchen hinſichtlich der Erbſünde ſubſumirt.

ſchieht Gr. Katech. Art. 2. p. 495 u. Form. Conc. art. 1. Epit. p. 574, ſowie Sol. decl. p. 648; vergl. auch Art. Angl. 15.; Conf. Belg. 18.; Declar. Thorun. 23, 4) allein Chriſtum ſelbſt von aller Kategorie der Erbſünde und ihrer Befleckung ausnehmen.

§. 39.

Griechiſche Kirche.

Die orientaliſche Kirche unterſchied ſich ſeit alten Zeiten von der occidentaliſchen unter Anderem dadurch, daß in jener der occidentaliſche Auguſtinismus eigentlich nie rechten Eingang gefunden hatte, ſondern ein Pelagianismus, obwohl auf der ökumeniſchen Synode zu Epheſus 431 verdammt, immer die vorherrſchende Denkart geweſen war. Da indeß auch im Abendlande durch die Scholaſtiker der Semipelagianismus herrſchend geworden war, und ſodann auch auf die Beſtimmungen des Tridentiner Concils einen bedeutenden, ja, zum Theil wenigſtens, überwiegenden Einfluß gewann, ſo mußte ſich doch in der Lehre vom Menſchen zwiſchen der griechiſchen und der neueren römiſch-katholiſchen Lehre, im Gegenſatze gegen den ſtrengen Auguſtinismus der Proteſtanten, eine Uebereinſtimmung bilden; ja griechiſcher Mangel an Präciſion könnte ſelbſt die ſymboliſche griechiſche Lehre der proteſtantiſchen theilweiſe (in Betreff des Urſtandes namentlich) noch näher ſtehend erſcheinen laſſen, als die römiſch katholiſche. Dem erſten Menſchen in ſeinem Urſtande ſchreibt das griechiſche Hauptſymbol nicht bloß Freiheit von Sünde und Unſchuld (*ἀκακία καὶ ἀθωότης*), ſondern auch Vollkommenheit des Willens und der Erkenntniß und angeborne Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη ἔμφυτος*) zu [44]. Der Wille war der Vernunft unterworfen, aber frei, und mit Wahlfähigkeit zum

---

44) Conf. orthod. pag. 50 sq.: *Ἡ κατάστασις τῆς ἀκακίας καὶ ἀθωότητος εἶναι ἡ ἄγνοια καὶ ἡ ἀπειρία τοῦ κακοῦ, ἤγουν ὅταν δὲν γνωρίζῃ οὔτε ἐδοκίμασε καθόλου τὸ κακὸν, ἢ διὰ τὴν ἡλικίαν του ἢ δι' ἄλλαις αἰτίαις. Καὶ κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον ἦτον εἰς τὸν Ἀδὰμ ἡ ἀθωότης καὶ ἡ ἀκακία, πρὶν ἁμάρτῃ, κατὰ πᾶσαν τελειότητα καὶ δικαιοσύνην ἔμφυτον, τόσον ἀπὸ τὸ μέρος τῆς διανοίας, ὅσον καὶ ἀπὸ τὸ μέρος τῆς θελήσεως, εἰς τὴν διάνοιαν περικλείεται πᾶσα ἐπιστήμη· καὶ εἰς τὴν θέλησιν πᾶσα χρηστότης καὶ καλοσύνη. . . . Περὶ δὲ τῆς θελήσεως αὕτη πάντοτε ὑποτάσσετο εἰς τὸν λόγον· καλᾶ καὶ πάντοτε νὰ ἦτον ἐλεύθερα, καὶ ἦτον ἐξουσία εἰς τὸν ἄνθρωπον νὰ ἁμάρτῃ ἢ νὰ μὴν ἁμάρτῃ.* — Uebrigens deutet auch griechiſcherſeits auf eine Unterſcheidung natürlicher und übernatürlicher

Guten und Böſen ausgeſtattet. Die erſte Sünde der Stammeltern (*τὸ προπατορικὸν ἁμάρτημα*) hatte nachtheilige Folgen für ſie und ihre Nachkommen. Der Menſch wurde dadurch ſterblich, verlor die urſprüngliche Vollkommenheit der Erkenntniß und des Willens, trat aus dem Stande der Unſchuld, und empfing eine Neigung mehr zum Böſen, als zum Guten[45]), wiewohl ſeine Freiheit (*αὐτεξούσιον*) dadurch nicht aufgehoben wurde[46]). Durch die Taufe wird nach der griechiſchen Kirchenlehre die Erbſünde, inſofern ſie den Charakter der Schuld oder eigentlichen Sünde hat[47]), aufgehoben und entfernt[48]); dies Sacrament ſtellt den Menſchen in den Stand der Unſchuld, wie er vor dem Sündenfall war, wieder her, und die Erbſünde wirkt in dem Getauften nicht mehr. So beſtimmt, wie die katholiſche, unterſcheidet die griechiſche Kirche allerdings nicht zwiſchen dem Mangel der urſprünglichen Gerechtigkeit nach dem Falle und der bleibenden Concupiscentia, kommt doch aber auch in dieſer Lehre, wie aus dem eben Bemerkten hervorgeht, im ſeichten Weſentlichen mit dem Katholicismus überein im Gegenſatz gegen die Lehre der Proteſtanten.

Beſtandtheile im erſten Menſchen Metrophanes Kritop. hin **Conf. c. 3. p. 51:** *Οἱ πρωτόπλαστοι . . πάντα τὰ θεῖα καὶ πνευματικὰ δῶρα ἀπωλέσαντες ἔμειναν τούτων ἔρημοι, μηδενὸς τούτοις ἐναπολειφθέντος πλὴν τοῦ φυσικοῦ φωτός;* auf die Unterſcheidung aber von *εἰκὼν* und *ὁμοίωσις θεοῦ* der Patr. Jeremias **Actt. Würt. p. 366,** inſofern er erſteres als etwas dem Menſchen von Natur Zukommendes, letzteres als das Reſultat ſeiner ſittlichen Beſtrebungen betrachtet. Noch beſtimmter hatte ſchon viel früher der alte Johannes Damascenus (**de fide orthod. l. II. c. 12.**) — weſentlich in lateiniſcher (kathol.) Weiſe — zwiſchen beidem unterſchieden.

45) **Conf. orthod. p. 52:** *Ὡ ἂν ἔσφαλε μὲ τὴν παράβασιν, παρευθὺς εἰς τὸν ἴδιον τόπον τοῦ παραδείσου, πέρνωντας τὴν κατάστασιν τῆς ἁμαρτίας ἐγίνηκε θνητός . . Καὶ τότε παρευθὺς ἔχασε τὴν τελειότητα τοῦ λόγου καὶ τῆς γνώσεως· καὶ ἡ θέλησις ἔκλινε περισσότερον εἰς τὸ κακὸν, παρὰ εἰς τὸ καλόν· καὶ οὕτως ἡ κατάστασις τῆς ἀθωότητος καὶ ἀκακίας, ἔστωντας καὶ νὰ δοκιμάσῃ τὸ κακὸν, ἄλλαξεν εἰς κατάστασιν ἁμαρτίας.*

46) S. **Conf. orthod. p. 58;** vergl. auch **Ierem. in Actt. Würtemberg. p. 367; Metroph. Critop. Conf. c. 4. p. 66; Dosithei Confess. c. 3. 14.**

47) Darüber äußeren die griech. Symbole ſich freilich nicht genau genug.

48) **Confess. orthod. p. 282:** *Τὸ προπατορικὸν ἁμάρτημα μὲ οὐδεμίαν μετάνοιαν εἶναι δυνατὸν νὰ ἐξαλειφθῇ, μόνον μὲ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἀφανίζεται διὰ τῆς ἐν σαρκὶ οἰκονομίας τοῦ κυρ. I. X. καὶ τῆς ἐκχύσεως τοῦ τιμίου αἵματος αὐτοῦ, καὶ τοῦτο γίνεται μὲ τὸ μυστήριον τοῦ ἁγ. βαπτίσματος.*

§. 40.

Socinianismus und Arminianismus.

1. In einem bei weitem grelleren Gegenſatze, als die katholiſche und griechiſche, ja im grellſten, zur rein bibliſchen Anthropologie ſteht der Socinianismus. Nach der ſocinianiſchen Lehre beſtand das Ebenbild Gottes im erſten Menſchen nicht in urſprünglicher Gerechtigkeit und leiblicher Unſterblichkeit, ſondern in der Herrſchaft über die Thiere und die Natur überhaupt, vermöge deren der Menſch Repräſentant Gottes auf Erden ſei[49]. Dieſe Herrſchaft ſetze allerdings geiſtige Ueberlegenheit voraus; das Weſentliche aber ſei die Herrſchaft an ſich, denn auch Gott werde von uns vorzugsweiſe nur als Gott erkannt, inſofern ſein Wille für uns Geſetz ſei. So betrachten die Socinianer das göttliche Ebenbild als etwas Unverlierbares (vergl. Anm. 49.). — Der erſte Menſch ſündigte darum nicht, weil ihm die Veranlaſſung dazu fehlte (vergl. das Folgende). Aus Erde gebildet, war er auch ſogleich ſeiner Natur nach ſterblich; trotz der Sterblichkeit aber hätte er doch durch Gehorſam gegen Gott, vermittelſt einer beſonderen übernatürlichen Wirkung deſſelben, vor dem Tode bewahrt bleiben können[50]. Daß jetzt alle Menſchen nothwendig ſterben, iſt (nach Röm. 5, 12. — dies allerdings eine einzelne antipelagianiſche Auslegung —) eine Folge und Strafe der erſten Sünde[51]. Doch iſt durch dieſe erſte Sünde

---

49) Vergl. Soc. Praelectt. c. 3.: „Dei imago et similitudo .. ne in ipsa quidem mente ac ratione .. praecipue consistit, sed in dominatu rerum omnium, praesertim inferiorum .., ut satis patet ex loc. Genes. 1, 26.“ [und Pſ. 8. — nach and. D.], und Cat. Rac. qu. 42.: „Sciendum est, imag. Dei non significare immortalitatem (quod hinc patet, quod scriptura eo tempore, quo homo aet. morti subiectus fuerat, agnoscat in hom. istam imag. Gen. 9, 6; Iac. 3, 9.), sed potestatem hom. et dominium in omnes res a Deo conditas supra terram“ cet. Auch Soc. de statu primi hom.

50) Cat. Racov. p. 18 (letzt. Rev.): „Ab initio homo mortalis creatus fuit i. e. talis, qui non solum natura sua mori potuerit, sed etiam, si naturae suae relinqueretur, non potuerit non mori, licet divino beneficio semper in vita conservari posset.“ Vergl. Socin. Praelectt. c. 1. und vorzüglich Responsio ad defens. F. Puccii in den Opp. II. p. 272 sqq.

51) Cat. Racov. p. 21: „Homo morti est obnoxius, quod primus homo apertum Dei mandatum, cui adiuncta fuit mortis com-

keinesweges eine Neigung zum Böſen und eine ſittliche Verdorbenheit in dem Menſchengeſchlechte veranlaßt worden. Wie hätte wohl durch Eine Sünde eine reine moraliſche Natur ſollen verderbt werden können? Auch in dem gegenwärtigen Zuſtande beſitzt der Menſch volle Freiheit des Willens und alle die Anlagen und Kräfte, die ihm Gott urſprünglich anerſchaffen hat. Die Neigung zum Böſen in der menſchlichen Natur, von der es ſich übrigens ſelbſt fragt, ob ſie wirklich in allen Menſchen vorhanden, kommt von dem Mißbrauche des freien Willens, inſofern der Menſch nicht der Vernunft, ſondern dem niederen Begehrungsvermögen folgt, und von der Macht der ſchlechten Gewohnheit, die von Geſchlecht auf Geſchlecht ſich fortpflanzt. Eine Imputation der Sünde Adams an ſeine Nachkommen, oder eine ſolche Fortwirkung derſelben auf ſie, die ihnen alle ſittlichen Kräfte raubte, würde mit der Gerechtigkeit Gottes ſtreiten. Es giebt alſo keine Erbſünde [52]).

2. Im Weſentlichſten kommen in anthropologiſchem Betracht mit den Socinianern die Arminianer überein. Sie gingen in

minatio, transgressus fuit. Unde porro factum est, ut universam suam posteritatem secum in eadem mortis iura traxerit, accedente tamen cuiusvis in adultioribus proprio delicto, cuius deinde vis per apertam Dei legem, quam homines transgressi fuerant, aucta est.“ Vergl. F. Socin. Praelectt. c. 4. („Concludimus ... nec aliud malum ex primo illo delicto ad posteros omnes necessario manasse, quam moriendi omnimodam necessitatem, non quidem ex ipsius delicti vi, sed quia, cum iam homo natura mortalis esset, ob delictum illud suae naturali mortalitati a Deo relictus est“); auch de Christo serv. 4, 6 (wo in dieſem Sinne Socin die Nothwendigkeit zu ſterben einen reatus delictorum nostrorum nennt).

52) Vergl. Cat. Racov. qu. 422. („Certum est, primum hominem ita a deo conditum fuisse, ut libero arbitrio praeditus esset, nec vero ulla causa subest, cur deus post eius lapsum illum eo privaret; ac neque iustitia dei admittit“ cet.); ib. qu. 423. („*Peccatum originis nullum prorsus est;* quare nec liberum arbitrium vitiare potuit; nec enim e scriptura id peccatum originis doceri potest; et lapsus Adae, cum unus actus fuerit, vim eam, quae depravare ipsam naturam Adami, multo minus vero posterorum ipsius posset, habere non potuit“ cet.; welche Stelle nach der letzt. Rev. p. 294 ſo lautet: „Peccatum originis quid sit, nondum inter auctores ipsos convenit. Hoc certum est, per Ad. lapsum haudquaquam hominis naturam ita vitiatam esse, ut in iis, quae

ihren anthropologiſchen Beſtimmungen von dem abſoluten Streben aus, Alles zu vermeiden, was der Lehre von der noch fortdauernden freien Selbſtbeſtimmung des Menſchen nachtheilig ſeyn könnte; denn die Freiheit gehöre dergeſtalt zum menſchlichen Weſen, daß ſie gar nicht vertilgt werden könne. Der ſpecielle arminianiſche Lehrbegriff von Erbſünde aber entwickelte ſich erſt nach und nach. Schon die Apologie für die remonſtrantiſche Confeſſion enthält viel mehrere eigenthümliche Beſtimmungen, als dieſe ſelbſt, obgleich derſelbe Epiſcopius Verfaſſer beider iſt, und noch mehrere das Syſtem ſpäterer Dogmatiker, wie namentlich Limborchs. — Das Ebenbild Gottes in dem erſten Menſchen ſetzten die Arminianer mit Socin in die Herrſchaft über die Natur, und den moraliſchen Zuſtand Adams in den einer natürlichen Unſchuld. Epiſcopius widerſetzte ſich zwar nicht unbedingt den Beſtimmungen von einer moraliſchen Vollkommenheit des erſten Menſchen, wollte ſie aber auch nicht annehmen. Das moraliſche Elend der Menſchen nach dem Fall gab er zu[53]), nur nicht ſo, daß die freie Selbſtbe-

---

deus ab ipso idque sub poenae comminatione aut praemii pollicitatione requirat, obediendi vel non obediendi deo libertate et arbitrio privatus sit.. Et lapsus Adae, cum unus actus fuerit, [nun wie oben, bis potuit]. Non negamus tamen, assiduitate peccandi naturam hominum labe quadam et ad peccandum nimia proclivitate infectam esse. Sed eam vel peccatum per se esse vel talem esse negamus, ut homo vim sibi facere non possit" cet.); F. Socin. de Christo servat. 4, 6. („Corruptio nostra et ad peccandum proclivitas non ex uno illo delicto in nos propagata est, sed continuatis actibus habitus modo huius modo illius vitii est comparatus, quo naturam nostram corrumpente ea corruptio deinde per generis propagationem in nos est derivata"); Ei. Praelectt. c. 4. („Cupiditas ista mala, quae cum *plerisque* hom. nasci dici potest, non ex pecc. illo primi parentis manat... Etenim unum ill. pecc. per se non modo univers. posteros, sed ne ips. quidem Adamum corrumpendi vim habere potuit.. Quare qui ex ipso nascuntur, eadem conditione nasci omnes oportet; nihil enim illi ademptum fuit, quod naturaliter haberet" cet.); Ei. Opp. II. p. 463 b. („Quilibet homo, ubi ad eam aetatem pervenerit, ut rationis usum habeat, si nulla mala institutione aut usu corruptus fuerit, posset" si plane id vellet, nullum ex iis peccatis committere, quae cum ipsa ratione pugnant" cet.), u. a. Stellen.

53) Conf. Rem. 7, 3 sq.: „Per transgressionem factus est homo (Adam) ex vi comminationis divinae reus aeternae mortis ac mul-

ſtimmung zum Guten dadurch verloren ſei[53 b]), und nur ſo, daß der Menſch bloß dann ſtrafbar ſei, wenn er frei den Neigungen zum Böſen wirklich folge. Auch er behauptete, daß Adam von Natur ſterblich war[54]); daß er aber wirklich ſterben mußte, ſei Folge der erſten Sünde[55]); dieſe Folge habe ſich auf alle Menſchen verbreitet, aber, wie alle Folgen der erſten Sünde, nur als natürliche Folge, als Strafe bloß für Adam ſelbſt. Die Imputation der erſten Sünde und die Fortpflanzung der Schuld leugnete er (doch noch nicht in der Confess., erſt in der Apol.); mithin auch den Charakter der Erbſünde *als eigentlicher Sünde*[56]).

---

tiplicis miseriae, exutus est primaeva illa felicitate, quam in creatione acceperat.. Quia vero Ad. stirps ac radix erat totius generis humani, ideo non se ipsum tantum, sed omnes etiam posteros suos, qui quasi in lumbis ipsius conclusi erant, et ex ipso per naturalem generationem prodituri, eidem morti ac miseriae involvit et una secum implicuit, adeo ut omnes hom. sine ullo discrimine, excepto solo I. Chr., per hoc unicum Ad. peccatum privati sint primaeva illa felicitate et destituti vera iustitia ad aeternam salutem consequendam necessaria.“

53 b) Conf. Rem. c. 6. p. 22: „Innatam arbitrii hum. libertatem, olim semel in creatione datam, nunquam.. tollit (Deus).“

54) „Falsum est, ſagt die Apol. Conf. Rem. p. 60 b, corpus Adami immortale h. e. incorruptibile fuisse; corpus omne animale.. corruptibile esse ratio recta docet.“

55) Vergl. Limborch Theol. christ. 2, 24, 10: „Primum hominem, nisi peccasset, non fuisse moriturum, dubitandum non est... Mortalitatem istam, nisi homo peccasset, in perpetuum a moriendi actu immunem conservasset Deus.“

56) Apol. Conf. Rem., p. 84 a: „Fatentur Rem., peccatum Adami a Deo imputatum dici posse posteris eius, quatenus Deus posteros Ad. eidem malo, cui Adamus per peccatum obnoxium se reddidit, obnoxios nasci voluit, sive quatenus Deus malum, quod in poenam Adamo inflictum fuerat, in posteros eius dimanare et transire permisit. At nihil cogit eos dicere, peccatum Ad. posteris eius sic fuisse a Deo imputatum, quasi Deus posteros Ad. revera censuisset eiusdem cum Adamo peccati et culpae, quam Ad. commiserat, reos.. Peccatum originale nec habent pro peccato proprie dicto, quod posteros Adami odio Dei dignos faciat, nec pro malo, quod per modum proprie dictae poenae ab Adamo in posteros dimanet, sed pro malo, infirmitate, vitio aut quocunque tandem alio nomine vocetur, quod ab Adamo iustitia originali pri-

Anmerkung. Hinſichtlich der Lehre von der Erbſünde kommt dem Socinianismus und Arminianismus Zwingli nahe, inſofern auch er (vergl. ſ. Epist. ad Urbanum Regium[57]) die Erbſünde nicht im eigentlichen, ſondern nur im metonymiſchen Sinne Sünde und Schuld nennen wollte, und ſie vielmehr für eine moraliſche Erbkrankheit, für die in der menſchlichen Natur ſeit Adams Fall gegründete (ſeit dem erſten Fall aus dem Vorherrſchen der Selbſtſucht herrührende) Neigung zur Sünde, die aber (wenn auch die Urſach alles Böſen, doch) nicht ſelbſt Sünde ſei[58]), erklärte — eine Anſicht, die bekanntlich ſchon in der A. C. Art. 2. der Sache nach aufs beſtimmteſte verworfen worden iſt.

§. 41.

Mennoniten, Quäker, Swedenborgianer.

1. Unter den Mennoniten ſtimmen die Wenigen, welche ganz in Menno Simons Richtung fortgingen, und alſo auch ſeine

---

vato in posteros eius propagatur... Malum culpae non est, quia nasci plane involuntarium est, ergo et nasci cum hac aut illa labe.. Si malum culpae non est, nec potest esse malum poenae, quia culpa et poena sunt relata" cet. — (Vergl. ſodann vollends Limborch Theol. christ. 3, 3, 4: „Fatemur, etiam infantes nasci minus puros, quam Adamus fuit creatus, et cum quadam propensione ad peccandum; illam autem habent non tam ab Adamo, quam a proximis parentibus, cum, si ab Adamo esset, in omnibus hominibus debeat esse aequalis;" ib. 3, 4, 1: „Inclinatio illa proprie dictum peccatum non est aut peccati habitus ab Adamo in ipsos propagatus, sed naturalis tantum inclinatio habendi id, quod carni gratum est, quae proprie oritur a temperamento corporis, quod a proximis parentibus propagari scimus;" ib. 3, 4, 4: „Nullam scriptura in infantibus corruptionem esse docet, quae vere ac proprie sit peccatum;" ib. 3, 4, 5: „Absurdum est statuere, Deum homines punivisse corruptione tali, quae vere ac proprie dictum est peccatum, et ex qua omnia actualia peccata tanquam ex fonte necessario scaturiunt, et deinde propter illam corruptionem homines denuo punire poena inferni;" ib. 3, 4, 7: „Nullum peccatum poena dignum est involuntarium, quia nihil magis debet esse voluntarium, quam quod hominem poenae et quidem gravissimae reum facit. Atqui corruptio originaria est involuntaria;" ib. 5, 15, 15: „Illa physica est impuritas, non moralis, et tantum abest, ut sit vere ac proprie dictum peccatum, ut motus primi inde orti materia sint virtutis exercendae.")

57) Die Declarat. de peccato orig. ſ. im 2. Theile der Werke.

58) Er vergleicht ſie mit der Naturanlage des jungen Wolfs.

Meinung von der abſoluten Prädeſtination fortwährend theilten, in der Lehre vom menſchlichen Urſtande und von der Erbſünde weſentlich mit der reformirten Kirche überein. Die überwiegende Mehrzahl aber hatte die abſolute Prädeſtinationslehre frühzeitig verlaſſen, und dieſe erklären nun ſchon in dem Glaubensbekenntniſſe von 1580 (Ris Confeſſ.; ſ. §. 25, 1), nachdem daſſelbe über den menſchlichen Urſtand ſich ganz allgemein ausgedrückt, Art. 4., „daß der erſte Menſch durch ſeine Uebertretung des göttlichen Gebotes den Zorn Gottes ſich zugezogen habe, wiewohl er ſogleich wieder durch troſtvolle Verheißungen aufgerichtet worden ſei, in deren Folge keiner ſeiner Nachkommen der Sünde oder Strafe ſchuldig geboren werde[59])." Dieſer dunkle Satz könnte dahin gedeutet werden, daß die Mennoniten die Erbſünde ganz leugneten. Ihre Anſicht aber iſt vielmehr dieſe, daß ſich zwar eine Sündhaftigkeit von Adam auf alle ſeine Nachkommen verbreitet habe, daß aber keine Schuld in ihrem Gefolge ſei, indem dieſelbe durch Gottes Gnade erlaſſen werde[60]). Der folgende 5. Artikel giebt nehmlich über die Vermögen Auskunft, die der Menſch nach dem Falle noch beſitze, und lehrt, daß, wie Adam vor dem Falle ſein Inneres dem Geiſte der Bosheit habe erſchließen oder verſagen können, er ebenſo nach dem Falle die Einwirkungen Gottes auf ihn vernehmen und aufnehmen oder verwerfen könne[61]). Der aus Adam Geborne iſt alſo allerdings einem Verderben unterworfen, und kann als ſolcher nichts Gott-

59) „Primus homo in peccata lapsus . . et a Deo per consulatoria promissa iterum erectus et ad vitam aeternam admissus est simul cum omnibus illis, qui lapsi erant, eo usque ut *nemo posterorum ipsius* respectu huius restitutionis *aut peccati aut culpae reus nascatur.*

60) Analog referirt Schyn plen. deduct. p. 229 aus dem Frankenthaler Protokoll: „Fatetur, omne id, quod in peccato Adami ad aet. condemnationem facit, in Christo ademtum esse, quare infantes quoad reatum aet. damnationis per Christi obedientiam absolvantur, et absolute negat, peccatum originale in infantibus esse ad mortem aet. vel ipsos adhuc esse filios irae natura reosque aet. mortis" (nur durch peccata actualia, welche aus der Concupisc. carnis hervorgehen, werde der Menſch verdammlich).

61) Es beſtehe fortdauernd die facultas occurrens et a Deo oblatum bonum audiendi, admittendi aut reiiciendi.

gefälliges erzeugen oder ausführen; dies Verderben aber iſt nicht ein totales und — nach dem Obigen — ein ſchuldloſes.

2. Mit dieſem mennonitiſchen Lehrbegriffe hat auch die Theorie der **Quäker**, inſofern ſie beſſer, als ihre Praxis iſt, einige, freilich immer nur partielle, ſichtliche Verwandtſchaft. Ueber die Beſchaffenheit des paradieſiſchen Adams erklären ſich die Quäker nicht weiter[62]); im Sonſtigen ſetzen ſie nur feſt, daß von dem gefallenen Adam ein Keim des Todes, eine Ausſaat der Sünde, über alle ſeine Nachkommen ausgeſtreuet worden ſei. (Des Wortes „Erbſünde" bedienen ſie ſich nicht, ſ. Anm. 63. —, wie überhaupt keines nicht im Sprachgebrauche der Bibel begründeten Wortes.) Des Ebenbildes Gottes, das aber nicht näher beſchrieben wird, gingen hiedurch alle Menſchen verluſtig, und dies iſt eben unter dem angedrohten Tode, einem geiſtlichen, zu verſtehen. So lange jedoch der allgemeine Todesſame durch ſelbſtbewußte und ſelbſtthätige Pflege deſſelben keine Früchte trägt, begründet er keine Schuld, und verdammt daher auch keineswegs; weswegen auch die bewußtloſen Kinder den ewigen Strafen nicht unterworfen werden[63]). Alle (ſelbſtbewußte) Nachkommen

---

62) Barclai. Apol. 4, 2. p. 54: „Curiosas illas notiones, quas plerique docent de statu Adae ante lapsum, praetereo; in hoc omnes consentiunt, quod lapsu magnam felicitatem amiserit, non solum in iis, quae ad externum hominem spectant, sed etiam respectu propinquae illius, quam cum deo habebat, communionis."

63) Barcl. Apol. thes. 4, 5. p. 62: „Confitemur igitur, semen peccati ab Adamo ad omnes homines transmitti (licet nemini imputatum, donec peccando sese illi actualiter iungat), in quo semine in omnibus occasionem peccandi praebuit, et origo omnium malarum actionum et cogitationum in cordibus hominum est. ἐφ᾽ ᾧ nempe *θανάτῳ*, ut 5. ad Rom. habet, i. e. in qua morte omnes peccavere. Hoc enim peccati semen frequenter in scriptura mors dicitur, et corpus mortiferum, quum revera mors sit ad vitam iustitiae et sanctitatis; ideoque hoc semen et quod ex eo fit, dicitur homo vetus, vetus Adam, in quo omnes peccant. Proinde hoc nomine ad significandum peccatum illud utimur, et non originali peccato, cuius phrasis in scriptura nulla fit mentio, et sub qua excogitata et (ut hoc verbo utar) inscripturali barbarismo haec peccati infantibus imputatio inter Christianos intrusa est." (Das Letztere hatte er kurz zuvor, p. 60, ſo erläutert: „Peccatum non imputatur iis, quibus nulla est lex.. Qui sub physica impossibilitate sunt

Adams ſind übrigens ſeit ſeinem Fall von Natur in geiſtlichem Unvermögen[64]) und äußerer und innerer ſittlicher Verderbtheit[65]) auch wirklich actuell befangen, wiewohl ihre Natur doch für die erlöſende Thätigkeit empfänglich geblieben iſt[66]). Dieſe erlöſende Thätigkeit — was wir um des quäkeriſchen Lehrconnexes willen gleich hier noch hinzuſetzen müſſen — iſt dann auch gleich nach Adams Falle ſchon eingetreten. Gott verhieß nicht bloß einen zukünftigen Erretter; ſondern von dieſem göttlichen Logos, der in der Mitte der Geſchichte perſönlich erſcheint, und um ſeiner Verdienſte willen geht ein ſchöpferiſches Lebensprincip durch alle Zeiten hindurch

---

vel audiendi vel agnoscendi vel intelligendi ullam legem, et ubi haec imposs. non provenit ab aliquo proprio ipsorum actu, sed fit secundum ipsum naturae ordinem a Deo ordinatum, talibus nulla est lex. Sed infantes sub huiusmodi physica impossibilitate sunt, ergo illis nulla est lex." Daher denn auch — wie es noch etwas zuvor heißt — „semen pravum infantibus non imputatur, nisi quando actualiter ei sese peccando coniungant.")

64) Vergl. Barcl. thes. 5. 6. p. 87: „Fatemur, hominem, sicut est animal rationale, habere rationem, .. neque negamus, quod hac rationalitate capax sit homo in cerebro apprehendere quasdam notiones scientiae Dei et rerum spiritualium. Sed cum hoc non sit aptum et rectum organum, nihil illi ad salutem prodesse potest, sed potius impedit, et revera magnae apostaseos causa fuit, quod homo res Dei comprehendere conatus est per rationalem hanc et naturalem proprietatem inque ea religionem aedificare" cet. Vergl. Apol. thes. 5.: „Homo, quatenus in hoc statu [dem durch Adams Fall gewirkten] subsistit, nihil recte potest cognoscere, imo et cogitationes et conceptus eius de Deo rebusque div., donec a pravo illo semine disiunctus sit, et ipsi et aliis omnibus omnino inutiles sunt."

65) Barcl. Apol. thes. 5.: „Tota posteritas Adamica .. subiecta est potentiae naturae et semini Satanae, quod ille sevit in cordibus hominum, dum in naturali et corrupto statu permanent, unde fit, quod non solum dicta et facta, sed et omnes imaginationes eorum malae sint perpetuo in conspectu Dei, utpote a depravato hoc et maligno semine provenientes."

66) Barcl. thes. 5. 6. p. 90: „Natura hum., licet ex se totaliter corrupta, polluta et ad omne malum prona sit, capax tamen est, in qua gratia div. operari potest, sicut ferrum, ex se metallum durum et frigidum, ignis tamen calore calefieri et emolliri potest."

aus, wie von dem Mittelpunkte eines Kreiſes Strahlen nach allen Theilen der Peripherie; ſo weht auch der Geiſteshauch Chriſti vor und rückwärts, und läßt Niemanden unberührt. Das nun iſt „das innere Licht, der innere Chriſtus, das geiſtliche, himmliſche, unſichtbare Princip" u. ſ. w., deſſen auch die Menſchen nach dem Fall theilhaftig ſind, und welches als das eigentliche Princip und als die eigentliche Quelle aller religiöſen Erkenntniß der Quäker zu betrachten iſt, wie es in ſeiner ganzen Unbeſtimmtheit ihre Praxis beſtimmt (vergl. §. 28.).

3. Die Swedenborgiſche Anthropologie endlich iſt die theils abweichendſte, theils inconſequenteſte unter allen. Swedenborg leugnet, im Gegenſatz gegen die lutheriſche Orthodoxie, entſchieden und „völlig"[67]) alle „Erbſünde oder Erbſchuld," verfällt aber dabei in die ſeltſamſten Widerſprüche mit ſich ſelbſt. Die Erzählung der h. Schrift von dem verhängnißvollen Ungehorſam der Stammeltern erklärt er, um den Urſprung des Böſen „widerſpruchslos" zu verſtändlichen, für eine Allegorie, und faßt Adam und Eva nicht als wirkliche Perſonen, ſondern nur, wie er ſagt, als Perſonificationen der älteſten Kirche auf[68]), indem er hinzufügt, ſo falle die beliebte Meinung, daß die Sünde Adams die Urſach des uns angebornen Uebels ſei, ganz und gar zuſammen[69]). Auf der anderen Seite aber nimmt er doch auch an, daß ſich von den Eltern eine Neigung zur Sünde auch auf ihre Kinder vererbe; nur bemerkt er dabei, daß dieſelbe eben allein von den Eltern abzuleiten ſei[70]). Wenn nun einerſeits ein durch Abſtammung ſich verbreitendes Uebel angenommen, und andererſeits die Allgemeinheit deſſelben nicht in Abrede geſtellt wird, ſo kann man freilich conſequenterweiſe bei den Eltern allein nicht ſtehen bleiben, und auch Swedenborg hätte daher, da ſelbſt nach ſeiner Meinung die ſündhafte Entwickelung gleichen Schrittes mit

67) Und zwar als „widerſprechend, unbibliſch und das ſittliche Gefühl empörend" — Tafel Vergleich. Darſtell. ꝛc. S. CI.

68) S. ſ. Vera chr. rel., nach der engl. Ausg. Vol. II. p. 110. (Nach Tafel Vergleich. Darſtell. ꝛc. S. C u. S. 227 ff. iſt unter Adam „gemäß der Bilderſprache der Urwelt eine Mehrheit von Generationen, nehmlich aller bis zu Noah zu verſtehen, und die ganze Geſchichte bis zu Abraham als Hieroglyphe zu faſſen.")

69) A. a. O. p. 196.

70) Ebendaſelbſt.

der geſchlechtlichen geht, auf einen Ausgangspunkt der geſchlechtlichen Entwickelung, auf einen erſten Sünder, und das iſt eben Adam, kommen müſſen, ſelbſt dann, wenn er nun unter Adam nicht eine Perſon, ſondern ein Menſchenalter, eine zuerſt ſündigende Menſchheit, verſtehen wollte: eine Anſicht, die, wie es ſcheint, erſt der neuere Swedenborgianismus, obwohl mit neuem inneren Widerſpruch, zu erfaſſen begonnen hat[71]). — Uebrigens nehmen die Swedenborgianer — ſo naiv ſie gegen allen Vorwurf „des Pelagianismus oder auch nur Semipelagianismus" proteſtiren[72]) — mit Anerkennung „eines ſtetigen (nie abgebrochenen oder unterbrochenen[73])) Einfluſſes des göttlichen Geiſtes und Lebens"[74]), die Möglichkeit einer vollkommenen Geſetzerfüllung für den ſtets wie jetzt, und jetzt wie ſtets zu allem Guten vollkommen frei und geſchickt geachteten Menſchen weſentlich pelagianiſch an[75]),

---

71) Tafel a. a. O. S. C f. ſpricht das offen genug aus, daß „nicht die erſten Menſchen, welche zu Ebenbildern Gottes herangebildet worden waren, gefallen ſind, ſondern eine der folgenden Generationen," und zwar ſodann „in fortwährender Steigerung;" wenn aber damit, was nicht deutlich iſt, neu geſagt ſeyn ſoll, daß dieſe folgende Generation demnach als erſter Sünder zu betrachten ſei, ſo ſieht man einen weſentlichen Unterſchied zwiſchen dieſem und dem kirchlich adamitiſchen erſten Sünder ohne Widerſpruch auf keine Weiſe ein, man müßte denn jene erſte Sünde nur als nothwendige Entwickelung (eben auch als bloße „fortwährende Steigerung") des allerurſprünglichſten Zuſtandes auffaſſen dürfen, wodurch dann aber wieder auf dieſen ſelbſt die allererſte Sünde, alſo Alles, nur eben mit mannichfachem Widerſpruch, doch immer auf das Weſentliche der bitter beſtrittenen orthodox kirchlichen Lehre, zurückgeführt werden würde.

72) S. Tafel a. a. O. S. CI.

73) Eine iustitia originalis wird von Tafel a. a. O. dem Urſtande nicht mehr zugeſchrieben, als der Folgezeit, eben „der ſtetige Einfluß des göttl. Geiſtes" ꝛc.

74) S. Tafel a. a. O.

75) S. den neuen Swedenb. Katechismus Frage 19. („Haſt du denn auch Kraft, auf dieſe Weiſe" [nach Matth. 22, 37 ff.] „den Herrn und deinen Nächſten zu lieben? Ja; nicht jedoch von mir ſelbſt, ſondern die Kraft wird mir fortwährend gegeben vom Herrn" — letzteres ein aus dem ſo eben und dem unten bei der Lehre von der Gnade §. 49. Bemerkten erklärlicher Zuſatz), und vergl. die hieher gehörige Stelle in dem kurzen Glaubensbekenntniſſe darin („Ich glaube, daß ich, um ſelig zu werden, alles Böſe als Sünde gegen Gott fliehen, und ein Leben nach den zehn Geboten führen muß").

als deren Folge ſie dann verkehrt genug die Wiedergeburt ſetzen [76]).

Vierter Abſchnitt.

Chriſtologie und Soteriologie [1]).

I. Von der Perſon Chriſti.

§. 42.

Im Allgemeinen.

Alle chriſtliche Kirchenpartheien, mit alleiniger Ausnahme der Socinianer, im Bewußtſeyn von der Fundamentalbedeutung dieſes Artikels, wie dieſer ſeiner Faſſung, auf Grund der h. Schrift und in Harmonie mit der reinen kirchlichen Ueberlieferung von jeher, wie dieſelbe auch namentlich die ökumeniſchen Concilien zu Epheſus und Chalcedon 431 und 451 [1b]) ausgeſprochen, erkennen in Chriſto, der Einen Perſon Chriſti, eine zwiefache Natur, eine göttliche und eine menſchliche, an; nur die Quäker umgehen im hier ausſchließlichen Feſthalten bibliſcher Redeweiſe den Gebrauch des Ausdrucks Naturen, und laſſen ſo freilich mit dem Worte auch mehr oder weniger die Sache ſchwinden, oder ſtellen ſie doch wenigſtens ins Unklare [2]). Die katholiſche und griechiſche, wie die lutheriſche und reformirte Kirche, welcher letzteren ſich auch,

---

76) S. den Katech. Fr. 23: „Wenn du auf dieſe Weiſe zum Herrn aufſiehſt, und Ihn von Herzen verehrſt, und deine Pflicht gegen Ihn und deinen Nächſten erfüllſt, was wird die Folge davon für dich ſelbſt ſeyn? Ich werde wiedergeboren oder ein wahres Kind Gottes werden."

1) Wir reden abſichtlich von Soteriologie, nicht von Soterologie, indem wir dabei, zum Unterſchiede von Chriſtologie, nicht ſowohl an den σωτήρ, als an die σωτηρία gedacht wiſſen wollen.

1b) Lutheriſcherſeits anerkannt im Anh. der C.-F. p. 833 sqq.

2) Außerdem hegen die Quäker hinſichtlich des Somatiſchen in Chriſto eine ſinguläre Meinung, inſofern ſie ihm einen doppelten Leib beilegen, nehmlich außer dem ſichtbaren, mit welchem er im Schooße der Maria bekleidet wurde, einen himmliſchen und geiſtigen, durch den er ſich von jeher den

wiewohl mit möglichſter Vermeidung metaphyſiſcher Ausdrücke, die Mennoniten anſchließen[3]), erkennen in Chriſto wie einen wahren Menſchen, ſo zugleich den wahren Gott, den Sohn Gottes, völlig gleichen Weſens mit dem Vater; und bei den Arminianern hemmt nur die Subordinationsidee in der Lehre von der Dreieinigkeit die völlige Harmonie mit ihrer reformirten Mutterkirche. Selbſt Swedenborg ſieht in Chriſto den wahren Einen Gott, „Jehovah, in verklärter menſchlicher Geſtalt" (ſ. oben §. 34, 3), und wenn er gleich — um nur das offen Vorliegende hier zu beachten — durch ſeine fanatiſche Beſtreitung der dreifachen Perſönlichkeit in dem Einen göttlichen Weſen theils die Realität eines Sohnes Gottes leugnet, theils unwillkührlich ſtatt des allein wahren Gottes einen anderen unterſchiebt, und wenn gleich

---

Menſchen mitgetheilt habe und fortdauernd die Vereinigung der Erleuchteten mit Gott vermittle. Vergl. Barclai. Apol. thes. 13, 2. p. 288 sqq. („Corpus Christi, cuius participes fiunt fideles, spirituale est et non carnale, et sanguis eius, de quo bibunt, purus est et coelestis.. Si quaeratur, quid sit illud corpus, quid ille sanguis? respondeo: coeleste illud semen, divina illa et spiritualis substantia, hoc est vehiculum illud seu spirituale Christi corpus, quo hominibus vitam et salutem communicat ... Sicut igitur Christus habebat externum et visibile corpus aut templum, quod originem traxit a Maria virgine, ita etiam spirituale corpus Christus habebat, per quod ille, qui erat Verbum .., revelavit semetipsum filiis hominum omni aetate, et per quod omni aetate participes facti sunt vitae aeternae .. Spirituale Christi corpus, licet iustorum cibus salutaris est et ante legem et sub lege, tamen sub lege velatum erat et obumbratum variis typis ..., imo et velatum et absconditum quoddammodo erat sub externo templo et corpore Christi..").

3) Auch Menno aber (ſ. Schyn Plen. deduct. p. 164) und ein Theil der älteren Mennoniten (deren Satzung „Christum carnem et sanguinem suum non e Maria virgine assumsisse, sed de coelo attulisse" die Concordienformel Art. 12. p. 828 ed. Rechenb. verwirft) lehren hinſichtlich des Somatiſchen in Chriſto etwas Beſonderes. Sie laſſen den menſchlichen Leib Chriſti im Schooße der Maria nicht erzeugt, ſondern vom h. Geiſte erſchaffen werden. So namentlich das Emdener Colloquium (Schyn l. c. p. 241); wogegen die übrigen mennonit. Confeſſionen nichts Beſtimmtes darüber enthalten (Ris Conf. art. 8. hat nur: „in corpore Mariae caro factus"), und eine Straßburger Synode 1555 (Schyn p. 165) ſelbſt das Gegentheil decretirte („Christum suam carnem et sanguinem a Maria accepisse").

ferner bei ſeiner Verkennung des Urſprungs der menſchlichen Sündhaftigkeit der bibliſche Gegenſatz von dem erſten und zweiten Adam in Swedenborgs Syſtem gar keinen Sinn mehr hat, ſo daß er in der Lage der Menſchheit keine hinreichende Urſach mehr fand, die Menſchwerdung der Gottheit zu erklären, und demnach, um ſie zu motiviren, außerhalb des irdiſchen Menſchengeſchlechts, in gnoſtiſch theoſophiſchen Speculationen über Unterwerfung der Hölle und Wiederherſtellung der Ordnung im Himmel, Urſachen aufſuchte[4]): ſo hielt doch auch er den Worten nach[5]) in jener Beziehung an reiner Lehre feſt[6]). Dagegen weichen von derſelben weithin die Socinianer ab. Nach ihrer Meinung (ſ. darüber §. 34, 2. bei der Trinität) war Chriſtus bloßer Menſch, doch nicht ein gewöhnlicher Menſch, vielmehr ein mit göttlicher Macht begabter und in gewiſſem Sinne vergöttlichter Menſch[7]), der zum Lohn nach ſeiner

4) S. Vera chr. rel., engl. Ausg. I. p. 168. Vergl. §. 44.

5) Deren innerſter Sinn freilich, der Lehre von dem Werke Chriſti u. dem oben §. 34. Anm. 35. Bemerkten gemäß, gar leicht ein ganz anderer ſeyn dürfte.

6) Nur die Beſtimmung (des kurzen Glaubensbekenntniſſes im Swedenb. Katech.), daß Jeſus Chriſtus ſei „Jehovah in verklärter menſchlicher Geſtalt," enthält — im Zuſammenhang mit der Swedenborgianiſchen anderweiten Lehre — eine Andeutung, welche, auch auf den Zuſtand der Erniedrigung bezogen, leicht eine Abweichung von reiner Lehre involviren dürfte, wiewohl ſie allerdings mehrdeutig iſt.

7) Auch in Annahme der Geburt Chriſti von einer Jungfrau ſtimmen die Socinianer mit allen chriſtlichen Kirchenpartheien und ſchon dem Symb. apostol. überein. Vergl. Catech. Racov. p. 46 („Iesus nullo pacto est purus et vulgaris homo. Quia licet natura sit homo, [p. 45: „homo verus, olim quidem, cum in terris viveret, mortalis, nunc vero immortalis"], nihilominus tamen simul est unigenitus dei filius idque etiam a primo ortu. Etenim conceptus e spiritu s. et e virgine sine ullo viri congressu natus, nullum alium patrem hactenus praeter deum habuit"); F. Socin. breviss. inst. p. 654. a. („De Christi essentia ita statuo, illum esse hominem in virginis utero et sic sine viri ope divini spiritus vi conceptum ac formatum indeque genitum" cet.); Oſtorodt Unterr. C. 6. S. 48 („So halten wir denn dafür, daß die essentia oder das Weſen des Sohnes Gottes nichts anderes, denn eines Menſchen essentia geweſen, d. i. ein wahrhaftiger Menſch, und wiſſen von keiner anderen essentia oder Natur in ihm. Nur das bekennen wir daneben, daß er einen anderen Anfang gehabt, denn alle anderen Menſchen, d. i. daß er nicht von einem Manne,

Auferſtehung zu göttlicher Macht, Würde und Herrſchaft erhoben worden iſt. Hienach alſo kann nicht mehr die Rede ſeyn von einer Menſchwerdung des Sohnes Gottes, ſondern nur von einer Erhebung des Menſchen Jeſus zu einer gewiſſen Sohnſchaft Gottes; es kann nicht mehr die Rede ſeyn von zwei verſchiedenen, aber innigſt verbundenen Naturen in Chriſto, ſondern nur von Einer, nehmlich der menſchlichen, zu welcher Natur ſeine Gottheit oder vielmehr Göttlichkeit nicht gehört, ſondern auf welche Eine Natur die letztere bloß aufgetragen iſt. — Doch auch unter jenen vier großen chriſtlichen Kirchengemeinſchaften hält die reine Lehre von der Perſon Chriſti[8]) in ihrer ganzen Entſchiedenheit und Heilſamkeit nur eine einzige feſt, während die katholiſche und griechiſche ſie theilweiſe mehr oder minder indifferenziren, und die reformirte ſie in eben ſo entſchiedener und gefährlicher, als feiner Irrlehre entſtellt. Nur dann nehmlich hat die Lehre von den beiden Naturen in Chriſto ihre große, ihre unendliche praktiſche Bedeutſamkeit, wenn zugleich eine ſo innige Verbindung beider angenommen und geglaubt wird, daß durchaus nie die eine von der anderen in concreto getrennt gedacht werden kann, nie die Gottheit Chriſti ohne ſeine Menſchheit, nie ſeine Menſchheit ohne ſeine Gottheit: ſo daß alſo Maria nicht etwa bloß den Menſchen Jeſus geboren hat, ein Kind, das uns in Allem gleich geweſen bis auf die Sünde, ſondern das Kind, in welchem wahrhaftige Gottheit und wahrhaftige Menſchheit zu Einer unzertrennlichen Perſönlichkeit ſich wunderbar verbunden hatte[9]), und welches als der zweite Adam

---

ſondern von Gott ſelber ſeinen Anfang und Herkommen empfangen und bekommen hat; ſintemal ihn die Jungfrau Maria vom h. Geiſt, d. i. durch die Kraft Gottes, empfangen hat, um welcher Urſache willen er auch hat Gottes Sohn ſollen geheißen werden").

8) „Wer aber hierin recht und feſt ſtehet — ſagt Luther „über die drei Symbola" (neue Erlang. Ausg. Th. 23. S. 258 f.) —, daß Jeſus Chriſtus rechter Gott und Menſch iſt, für uns geſtorben u. auferſtanden, dem fallen alle andere Artikel zu, und ſtehen ihm feſt bei.. Wiederum hab ich auch gemerkt, daß aller Irrthum, Ketzerei, Abgötterei, Aergerniß, Mißbrauch und Bosheit in der Kirchen daher kommen ſind urſprünglich, daß dieſer Artikel oder Stück des Glaubens von Jeſu Chriſto veracht oder verlorn worden iſt."

9) „Die Mutter Maria trägt, gebiert, ſäuget und nähret nicht den Menſchen allein, oder Fleiſch und Blut, denn das wäre die Perſon getrennet;

(1 Cor. 15, 45 ff.) die Reihe einer neuen Schöpfung in der Menſchheit begann; ſo daß ferner die Perſon des erſchienenen, auf Erden wandelnden lebendigen Chriſtus nicht beſtanden hat in einer lediglich menſchlichen Natur, auf welche die Gottheit auf die innigſte und unmittelbarſte Weiſe einwirkte, freilich ohne die Menſchheit ſelbſt, und am wenigſten die leibliche, mit der weſenhaft göttlichen Kraft untrennbar zu durchdringen, ſondern als eine ſolche Perſon, in welcher Gottheit und Menſchheit ohne Vermiſchung ſich ſo untrennbar vereinigt hatten, daß ſelbſt der Leib, das Fleiſch Chriſti von der weſenhaft göttlichen Kraft durchdrungen war[10]), als eine ſolche gottmenſchliche Perſon, welche nun allein nach apoſtoliſcher Forderung 1 Joh. 4, 1 ff., dem Schibboleth der Glaubensprüfung, als der Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς, oder nach 1 Tim. 3, 16 als Θεὸς φανερωθεὶς ἐν σαρκί, der chriſtlichen Grundlehre gemäß, bekannt werden kann; ſo daß ferner am Kreuze nicht bloß der Menſch Jeſus geſtorben iſt, der ja, wie jeder andere Menſch, unfähig geweſen ſeyn würde, die Menſchenwelt mit Gott zu verſöhnen, ſondern Chriſtus der Gottmenſch, der allein durch ſein wunderbares Sterben, als das tiefe Geheimniß, worein die Engel zu ſchauen gelüſtete, das rechte Löſegeld zu geben vermögend war[11]); ſo daß endlich Chriſtus nach ſeiner Verheißung in ſeiner Kirche ſtets und bei der Feier des Abendmahlsſacraments insbeſondere nicht bloß nach ſeinem göttlichen Geiſte, alſo nur halb

---

ſondern ſie trägt und nähret einen Sohn, der da iſt Gottes Sohn [„daß man nicht Gott droben im Himmel unter den Engeln müßig ſitzen laſſe, ſondern hier unten in der Krippen und in der Mutter Schooß liegend"]. Darum heißt ſie recht nicht allein des Menſchen, ſondern auch Gottes Mutter. Wie auch die alten Väter ſolches gelehret haben wider die Neſtorianer.., daß es wahrhaftig heiße: Maria iſt des rechten wahrhaftigen Gottes Mutter" — Luther über Joh. 13, 15. 16. Lpz. A. Th. X. S. 56.

10) Dies iſt die Wahrheit, welche als der oben dargeſtellten ſowohl quäkeriſchen, als mennonitiſchen Irrlehre von dem Leibe Chriſti unbewußtes Subſtrat gedacht werden kann.

11) Wo er (der Teufel) mir das angewönne, daß ich Chriſtum als einen lauteren Menſchen für mich gekreuzigt und geſtorben anſähe, ſo wäre ich verloren. Wenn ich aber den Schatz und das Gewicht daran hänge, daß Chriſtus beide wahrhaftiger Gott und Menſch für mich geſtorben iſt, das wiegt und ſchlägt weit über alle Sünde, Tod, Hölle und allen Jammer und Herzeleid" — Luther a. a. O.

und das heißt reell gar nicht, ſondern nach ſeiner wahren göttlich menſchlichen Perſönlichkeit und Leibhaftigkeit gegenwärtig iſt, und alſo in der heiligen Speiſe ſich leibhaftig mittheilt, die dadurch allein die reelle communicative Gemeinſchaft Chriſti und der Gemeine bedingt und vermittelt. Nur bei einer ſolchen wahren und wirkſamen Gemeinſchaft der Gottheit und Menſchheit Chriſti, die freilich alles Begreifen der Vernunft bei weitem überſteigt[12]), und keinesweges bei einem bloßen Ankitten oder Anſtücken der Menſchheit an die Gottheit und umgekehrt, das im Grunde thatſächlich doch immer die Eine gottmenſchliche Perſon in zwei Perſönlichkeiten zerreißt, die Lehre von den zwei Naturen in Chriſto nach ihrem eigentlichen Zuſammenhange thatſächlich wieder aufhebt, und dem Erlöſer ſein eigenthümliches und zum Bewirken des Heils nothwendiges gottmenſchliches Weſen nimmt, und ihn faſt ganz ſeyn läßt, wie unſer einen, kann die Lehre von Chriſto, wie ſchon aus dem Obigen hervorgeht, ihren wahren Segen für den Menſchen haben; und eine ſolche wahre, nicht bloß verbale, ſondern reale Gemeinſchaft der Gottheit und Menſchheit Chriſti behauptet nun ſelbſtbewußt und vollſtändig nur die lutheriſche Kirche, die dadurch vor Allem den Charakter der wahren Kirche zu erkennen giebt, während die griechiſche, die in der Confessio Critopuli (p. 55 sq.) auf den Grund der alten ökumeniſchen Concilsſchlüſſe jene wahre und wirkſame Gemeinſchaft allerdings auch auszuſprechen geneigt iſt, ſie nur als todte unfruchtbare Speculation behandelt, die katholiſche aber, ungeachtet die traditionelle Conſequenz aus den ökumeniſchen Concilien zu Epheſus und Chalcedon und ihrer orthodox kirchlichen Fortbildung noth-

12) „Sieh, alſo lerne dieſen Artikel faſſen, daß man dieſe Perſon Chriſti ganz behalte, und beider Natur Werk in einander ſchließe.. Sonſt.. vermöchte er mit alle ſeiner Heiligkeit, Blut und Sterben nicht Eine Sünde von uns zu nehmen, oder ein Tröpflein des hölliſchen Feuers zu löſchen. Das iſt unſere Kunſt, Lehre und Troſt aus der Schrift, ſo wir von Chriſto haben; wiewohl es für der Welt und ſpitzigen Vernunft für lauter Thorheit angeſehen wird. Aber laß Andere klug ſeyn in ihres Gottes des Teufels Namen, und das Herzeleid haben mit ihrer unzeitigen Grammatica und Rhetorica, ſo ſie damit wollen die Schrift meiſtern. Es gehören andere Leute dazu denn dieſe Vocabuliſten und Grammatiſten, nehmlich die etliche Mal ſich mit der Sünde und Tod gerauft und gefreſſen, oder mit dem Teufel gebiſſen und gekämpfet haben" ꝛc. — Luther a. a. O. (Anm. 9.)

wendig darauf führt, durch die ausgebildetſte Transſubſtantiationslehre geſättigt, ſymboliſch ſie weder ausſpricht, noch leugnet, in einzelnen ihrer ausgezeichnetſten Dogmatiker und Polemiker indeß, wie Bellarmin [13]), im Gegenſatz gegen die lutheriſche Kirche ſie allerdings beſtreitet, und die reformirte Kirche endlich ſammt allen ihr oder ihrem Geiſte entſproſſenen Secten, die nicht noch weiter von der Wahrheit abirren [14]), mit ihrer Scheu vor dem allzu unbegreiflichen („unmöglichen") Wunder und mit ihrer Neigung, den Glauben an der Krücke der Vernunftcontrolle gehen zu laſſen, in neſtorianiſcher Häreſie — dem theoretiſchen Grundirrthum der Reformirten — ſie entſchieden verwirft.

Anmerkung. Ein beſonderer, kaum freilich zum Streitpunkt ausgebildeter, ſehr untergeordneter kirchlicher Differenzpunkt hinſichtlich der Perſon Chriſti betrifft noch die Niederfahrt zur Hölle. Während nehmlich die katholiſche Kirche (**Catech. Rom. p. 48. 59; Canis. Catech. p. 18; Bellarmin. l. 4. de anim. Chr. c. 12.**) annimmt, daß Chriſtus und zwar nur der Seele nach den Descensus vollbracht habe, um die Väter aus dem ſ. g. Limbus patrum (ſ. unten §. 65. Ende) zu befreien, die reformirte (nach Calvin. Instit. 2, 16, 8—12) die Höllenfahrt, ſie uneigentlich und unörtlich faſſend, als das empfindlichſte Seelenleiden bezeichnet, (natürlich noch zum Stande der Erniedrigung gehörig), die Arminianiſche Dogmatik (namentlich Episcopius in d. Instit.) ſie metaphoriſch erſt nach der Himmelfahrt durch die Geiſtesausgießung geſchehen läßt, und die ſocinianiſche endlich den Ausdruck für figürliche Bezeichnung eines Kommens in den Zuſtand der Todten nimmt: erklärt die luth. Kirche, alle Klügelei verpönend und einfältig glaubend, ohne doch zugleich eine eigne, ſo völlig ungekünſtelte Anſicht von einer wohl vorzugsweiſe triumphatoriſchen Tendenz des Descensus zu verhehlen, in der Concordienformel art. 9. ſehr ſchön (Epit. p. 613 sq.): „Cum hic fidei nostrae articulus .. neque sensibus neque ratione nostra comprehendi queat, sola autem fide accep-

---

13) Bellarmin. de Christo 3, 10 sqq., Becan. Man. controvers. 2, 1, neuerlich auch Klee Kathol. Dogm. I. S. 435 (vergl. Möhler Symbolik S. 301. ed. 2.), erklären ſich gegen die lutheriſche Communicatio idiomatum ausdrücklich.

14) Die oben dargeſtellten ſingulären quäkeriſchen und mennonitiſchen Meinungen aber ſuchen ſelbſt, freilich verkehrt genug, der Dürre des reformirten Lehrbegriffs mehr Lebens-Fülle und -Saft zu geben.

tandus sit, unanimi consensu consulimus, de hac re non esse disputandum, sed quam simplicissime hunc art. credendum et docendum esse: Satis enim nobis esse debet, si sciamus, Chr. ad inferos descendisse, infernum omnibus credentibus destruxisse, nosque per ipsum e potestate mortis et Satanae, ab aeterna damnatione atque adeo e faucibus inferni ereptos. (Vergl. Sol. declar. p. 788: „Simpliciter igitur credimus, quod tota persona, Deus et homo [vergl. §. 43. nach Form. Conc. p. 607], post sepulturam ad inferos descenderit, Satanam devicerit, potestatem inferorum everterit, et diabolo omnem vim et potentiam eripuerit“). Quo autem modo haec effecta fuerint, non curiose scrutemur, sed huius rei agnitionem alteri seculo reservemus: ubi non modo hoc mysterium, sed alia multa, in hac vita simpliciter a nobis credita, revelabuntur, quae captum coecae nostrae rationis excedunt.“

§. 43.

Gegenſatz der lutheriſchen und reformirten Kirche inſonderheit, in der Lehre von der Perſon Chriſti.

Unter den Abendmahlsſtreitigkeiten mit Zwingli hatte Luther in lebendig praktiſch chriſtlichem Intereſſe (vergl. §. 42.) zur mehreren Begründung der bibliſchen Abendmahlslehre auch die Lehre von einer Allgegenwart oder ubiquitas der verherrlichten menſchlichen Natur Chriſti vermöge ihrer Vereinigung mit der göttlichen angewandt: ein Dogma, welches, auf die orthodoxe Lehre von einer vollſtändigen perſönlichen Union der beiden Naturen in Chriſto gegründet, zwiſchen dem beide ſeparirenden Neſtorianismus und dem ſie faſt identificirenden, wenigſtens confundirenden, Eutychianismus die reine Mitte behauptet, und auf welchem ebenſo die Wahrheit des lutheriſchen Artikels vom Abendmahl beruht, als es an und für ſich mit dem Fundamentalartikel des chriſtlichen Glaubens von der Verſöhnung der gefallenen Menſchheit mit Gott durch den Gottmenſchen Jeſus Chriſtus in der allerinnigſten und unzertrennlichſten Verbindung ſteht (vergl. §. 42). Gegen Luthers Lehre von der realen Gegenwart des Leibes Chriſti im Abendmahle hatte nehmlich Zwingli eingewandt, daß ja der Leib Chriſti nicht zugleich, wie die Schrift lehre, zur Rechten Gottes ſich befinden und zugleich im Abendmahle vorhanden ſeyn könne,

und daß es überhaupt der Natur einer endlichen Leiblichkeit widerſpreche, an verſchiedenen Orten zugleich zu ſeyn. Dagegen erwiederte Luther: der Ausdruck Rechte Gottes ſei keine Beſtimmung, die eine Beſchränkung in ſich faſſe; vielmehr ſei gerade die Rechte Gottes überall; alſo könne auch Chriſtus, wenn er ſich zur Rechten Gottes befinde, überall, und ſein Leib und ſein Blut, vermöge ſeiner Verheißung, im Abendmahle gegenwärtig ſeyn; die menſchliche Natur Chriſti ſei ja in der Vereinigung mit der göttlichen der Eigenſchaften der letzteren theilhaftig geworden; dadurch eben komme ihr auch Allgegenwart zu, und dieſe ſei da mit Sicherheit anzunehmen, wo der HErr unzweideutig ſie verheißen, nehmlich im Sacrament [15]). Dieſe Lehre von der Ubiquität ward von

---

15) Vergl. z. B. die treffliche Schrift Luthers vom J. 1527: Daß die Worte, das iſt mein Leib, noch veſt ſtehen (Lpz. Ausg. der Werke Th. XIX. S. 388 ff.). „Die Schrift — ſagt er hier u. A. (S. 403 ff.) — lehret uns, daß Gottes rechte Hand nicht ſei ein ſonderlicher Ort, da ein Leib ſolle oder möge ſeyn, als auf einem güldenen Stuhl; ſondern ſei die allmächtige Gewalt Gottes, welche zugleich nirgend ſeyn kann, und doch an allen Orten ſeyn muß ..., denn Gott iſts, der alle Dinge ſchafft, wirkt und erhält durch ſeine allmächtige Gewalt und rechte Hand, wie unſer Glaube bekennet .. Hieher gehet nu die Schrift gewaltiglich .. (Jeſ. 66, 2; Pſ. 139, 7—9; Apg. 2, 33; Pſ. 118, 15. 16; Apg. 17, 27. 28; Röm. 11, 36; Jer. 23, 23 f.; Jeſ. 66, 1) .. Ja, ſagen ſie, wir gläuben wohl, daß Gottes Gewalt allenthalben ſei, aber drum muß nicht ſein göttlich Weſen oder rechte Hand allenthalben ſeyn. Antwort: Ich gläube auch wohl, daß ihr im Grund des Herzens weder von Gott noch Gottes Gewalt etwas gläubt .. Wir wiſſen aber, daß Gottes Gewalt, Arm, Hand, Weſen, Angeſicht, Geiſt, Weisheit ꝛc. Alles Ein Ding ſei. Denn außer der Creatur iſt nichts, denn die einige einfältige Gottheit ſelbſt .. Nu laßt uns mit ihnen reden. Sie bekennen, daß Chriſtus ſei zur rechten Hand Gottes, und damit wollen ſie gewonnen haben, daß er nicht ſei im Abendmahl. Das iſt freilich das greuliche Schwert des Rieſen Goliath, darauf ſie pochen. Wie aber, wenn wir euch eben daſſelbige Schwert nähmen, und ſchlügen euch damit den Kopf ab .. Chriſtus Leib iſt zur Rechten Gottes, das iſt bekannt. Die Rechte Gottes iſt aber an allen Enden .. So iſt ſie gewißlich auch im Brod und Wein ..; denn die rechte Hand Gottes iſt nicht zu theilen in viel Stücke, ſondern ein einiges einfältiges Weſen .... Doch einen Grund haben ſie, den halt ich für den allerſtärkſten und den ſie auch mit Ernſt meinen, und ich gläube, daß er wahr ſei; das iſt der: Es beſchweret, ſagen ſie, die Leute ſolcher Artikel. Denn es iſt ſchwer zu gläuben, daß ein Leib ſei zugleich im Himmel und im Abendmahl. Da lobe ich meine Schwärmer, daß ſie doch ein-

Zwingli ſowohl an und für ſich, als in der Conſequenz für die Abendmahlslehre aus ſeichten rationaliſirenden Gründen beſtritten; die bibliſchen Stellen, die Luther für ſeine Lehre anzog, wollte er nur bildlich erklärt wiſſen, und er gebrauchte dazu beſonders mit Berufung auf Plutarch die rhetoriſche Form der Alloöſis, d. i. der redneriſchen Willkührlichkeit, nach welcher z. B. Chriſtus in den Worten „mein Fleiſch iſt wahrhaftig Speiſe" das „mein Fleiſch" nicht in ſachlicher Wahrheit, ſondern nur in einer Namenvertauſchung „per commutationem sive *ἀλλοίωσιν* pro divina natura" geſetzt habe[16]). Die Augsb. Confeſſion und die früheren lutheriſchen Symbole überhaupt indeß, wenn

mal frei heraus bekennen den rechten Grund, was ſie bewegt. Sie hätten der anderen Gründe und ſo viel Schreibens wohl längſt mögen ſchweigen; dieſer einige wäre fürwahr alleine genug geweſt, ihren Glauben zu beweiſen. Denn aus dem Grunde quellen alle andere ihre Gründe. Sie hätten ſich auch mit dem Anderen nicht alſo bemühet, wo ſie dieſer nicht hätte gedrungen. Da ſteckts nu, wem etwas zu gläuben ſchwer iſt, der gläube und ſpreche: es ſei nicht wahr, ſo iſts denn gewißlich nicht wahr, wie dieſer Grund ſchleußt und beweiſet. Darum iſts gewißlich nicht wahr, daß Chriſtus Gott und Menſch ſei. Denn es iſt ſchwer, ja unmöglich zu gläuben, ausgenommen den Heiligen, welchen iſts nicht alleine leicht, ſondern auch Luſt und Freude, ja Leben und Seligkeit, zu gläuben allen Worten und Werken Gottes. Aber die gehen uns nichts an. Da haben wir nu die Schwärmer bei ihrem eigenen Bekenntniß, daß ſie dem Sacrament feind ſind" ꝛc.

16) Zwingl. Exegesis eucharistiae negotii (Opp. III. p. 525): „Alloeosis, quam nos desultoriam locutionem interpretati sumus, Plutarcho autore, tropus est, quo consuetus ordo sive ratio commutatur: cum scilicet propter affinitatem aliquam passionum grammaticarum fit de una ad aliam saltus aut permutatio. Eas itaque permutationes sive commutationes sive desultus, quibus divini homines de Christo pro duarum in illo naturarum unione libere usi sunt, imo Christus ipse de se ipso iucunda variatione usus est, quas paulo ante theologi idiomatum h. e. proprietatum communicationem vocabant: eas inquam alloeoses sive desultus, quo grammaticos haberemus magis propitios, appellavimus ... Est ergo *ἀλλοίωσις*, quantum huc attinet, desultus aut transitus ille aut si mavis permutatio, qua de altera in eo natura loquentes alterius vocibus utimur. Ut cum Christus ait: caro mea vere est cibus, caro proprie est humanae in illo naturae, attamen per commutationem hoc loco pro divina ponitur natura. Quatenus enim Dei filius est, eatenus est animae cibus ... Rursus cum perhibet filiumfamilias a colonis trucidandum, — cum filiusfamilias divinitatis eius nomen sit, pro

ſie auch deutlich genug die Zwingliſche Wirrung verpönen [17]), enthalten bloß einfach die Lehre von der Communio naturarum in Chriſto [18]), ohne dieſelbe durch ihre Ausdehnung auf eine allerdings daraus, wenn ſie nicht illuſoriſch gedeutet wird (vergl. §. 42.), nothwendig reſultirende gegenſeitige Mittheilung der Eigenſchaften der beiden Naturen oder Communicatio idiomatum noch weiter zu erörtern. Der wiedererwachende Sacramentsſtreit aber machte das ausdrückliche Ausſprechen der lutheriſchen Lehre von der Ubiquität und Communicatio idiomatum, die ohnehin ihrem weſentlichen Inhalte nach hinſichtlich der wahrhaft gottmenſchlichen Perſon Chriſti ſtets eine Grundlehre der lutheriſchen Kirche geweſen war [19]), von neuem wichtig. Joh. Brenz und ſeine Freunde traten mit großer Einſicht und glühendem Eifer als Kämpfer für dieſe jetzt ſelbſt von Melanchthon und den

---

humana tamen natura accipit; secundum enim istam mori potuit, secundum divinam minime." („Hüte dich, hüte dich — ſagt Luther von dieſer Zwingliſchen Alloöſis 1528 in ſ. großen Bekenntniſſe vom Abendm. [Form. Conc. art. 8. p. 771] — für der Alloeosi, ſie iſt des Teufels Larven, denn ſie richtet zuletzt einen ſolchen Chriſtum zu, nach dem ich nicht gern wollte ein Chriſt ſeyn, nehmlich daß Chriſtus hinfort nicht mehr ſei, noch thue mit ſeinem Leiden und Leben, denn ein ander ſchlechter Heiliger. Denn wenn ich das gläube, daß allein die menſchliche Natur für mich gelitten hat, ſo iſt mir der Chriſtus ein ſchlechter Heiland, ſo bedarf er wohl ſelbſt eines Heilandes, Summa es iſt unſäglich, was der Teufel mit der Alloeosi ſuchet.")

17) Um dieſer reformirten Lehre willen, welche nur dem Namen nach, nicht aber in der That und Wahrheit eine Gemeinſchaft der göttlichen und menſchlichen Natur in Chriſto zugeſteht, ſpricht die lutheriſche Kirche ſchon in allen ihren früheren Bekenntniſſen vom Abendmahl von einem wahren Leibe und Blute Chriſti, eben zur Abwehr der Vorſtellung, als heiße es nur ſo.

18) Der 3. Art. der Augsb. C. bekennt — als gleichſam der Text des ganzen ausführlichen Commentars in der Concordienformel — : „Es wird gelehret, daß Gott der Sohn ſei Menſch worden, geboren aus der reinen Jungfrauen Maria, [lat. „quod Verbum h. e. Filius Dei assumpserit humanam naturam in utero beatae Mariae virginis"], und daß die zwo Naturen, göttliche und menſchliche, in Einer Perſon alſo unzertrennlich vereiniget, Ein Chriſtus ſind, welcher wahrer Gott und Menſch iſt, wahrhaftig geboren, gelitten, gekreuziget, geſtorben" ꝛc.

19) Schon die frühſten lutheriſchen Weihnachtslieder (Luthers unvergleichliches „Gelobet ſeiſt du Jeſu Chriſt" — vom J. 1524 — vor allen, aber auch alle übrigen) ſprechen ſie aufs lieblichſte aus. Vergl. auch die bei §. 42 angef. Stellen Luthers (aus der Zeit der Schmalk. Artt.).

Philippiſten verworfene Lehre auf, und im Gegenſatz gegen die Philippiſten, wie beſonders auch gegen Calvin[20]), der wiederum die Zwingliſch-Neſtorianiſchen Anſichten verfocht, ſtellte daher die Concordienformel in aller Schärfe und Beſtimmtheit, und doch zugleich in ſchön vermittelnder Beſonnenheit[21]), im 8. Artikel[22]) die reine Lehre von der Ubiquität der verherrlichten Menſchheit Chriſti als Folge einer unbegreiflichen realis communicatio idiomatum feſt. Die durch die ebenſo wunderbare, als troſtreiche Gemeinſchaft der Naturen in der einigen hochheiligen Perſon Chriſti hervorgebrachte Gemeinſchaft der Eigenſchaften iſt danach nicht bloß verbal, nicht bloße Redensart, wie die reformirte Kirche behauptet, wodurch die communio naturarum ſelbſt wieder aufgehoben wird, ſondern real, nicht phyſiſch — denn die beiden Naturen bleiben weſenhaft unvermiſcht —, ſondern hyperphyſiſch, und beſteht in Folgendem:

1. Was der einen Natur zukommt, das iſt vermöge der perſönlichen Vereinigung auch von der anderen zu prädiciren, aber nicht von dieſer abgeſondert und für ſich beſtehend, ſondern verbunden mit der anderen, mithin von der ganzen Perſon, die immer zugleich Gott und Menſch iſt.

2. Die Handlungen insbeſondere, die zum Meſſianiſchen Werke gehören, ſind nothwendig gemeinſchaftliche Handlungen beider Naturen; Jeſus iſt Mittler und Verſöhner in Einheit der Perſon nach beiden Naturen.

3. Jede Natur hat dabei ihre weſentlichen Eigenſchaften behalten; die göttliche hat durch die Menſchwerdung nichts verloren, und

---

20) Vergl. Calv. Institut. 4, 17, 30.

21) Den Streit zwiſchen zwei Theilnehmern an ihrer Entwerfung, Jac. Andreä, welcher mit Brenz und den Würtembergern eine ubiquitas absoluta (die Ubiqu. als unbedingte und nothwendig ſtets fortdauernde Folge der Communicatio idiomatum), und Mart. Chemnitz, welcher eine ubiquitas respectiva et limitata (daß Chriſtus allerdings ſeiner Menſchheit nach gegenwärtig ſeyn könne, wo er wolle, daß man aber nur da befugt ſei, eine Ubiquität zu behaupten, wo man durch Zeugniſſe der Schrift dazu veranlaßt werde) behauptet hatte, ſchlichtete ſie durch Feſtſtellung einer gewiſſermaßen mittleren Anſicht (einer etwas limitirten abſoluten Ubiquität; ſ. das unten Folgende).

22) Vergl. auch den Anhang der Concordienformel mit den Zeugniſſen der h. Schrift und der Kirchenväter über die Perſon und die göttliche Majeſtät der Menſchheit Chriſti.

konnte nichts gewinnen; aber die menſchliche hat von dem erſten Augenblick der unio personalis, von der Empfängniß an eben durch die Vereinigung mit der Gottheit an der Kraft und Majeſtät Gottes Theil genommen[23]), in dem Stande der Erniedrigung, ohne davon vollſtändig und immer Gebrauch zu machen, nach der Himmelfahrt aber ſo, daß ſie nun in den vollkommen wirkſamen Beſitz getreten iſt; nach ſeiner Erhöhung iſt Chriſtus auch ſeiner menſchlichen Natur nach allgegenwärtig, allmächtig, allwiſſend, und kann deshalb durch ſeine göttliche Macht mit ſeinem Leibe, den er zur Rechten der Majeſtät und Macht Gottes erhoben hat, überall gegenwärtig ſeyn, wo er will, und beſonders da, wo er, nehmlich im Abendmahl, ſeine leibliche Gegenwart in ſeinem Worte verheißen hat. — Man verwahrte hiebei zugleich die Ubiquitätslehre gegen alle grob ſinnlichen Vorſtellungen, indem man die Behauptung verdammte, daß die Menſchheit Chriſti an allen Orten des Himmels und der Erde räumlich ausgedehnt ſei, und erklärte, daß man ſich unter dem Sitzen der Menſchheit Jeſu zur Rechten Gottes nicht die räumliche Beſchränkung auf einen gewiſſen Platz zu denken habe, ſondern die Erhebung zu göttlicher Macht, die Himmel und Erde erfülle[24]).

---

23) Zum Erweiſe, daß unendliche göttliche Eigenſchaften nach der h. Schrift dem Menſchen Chriſtus mitgetheilt worden ſind, beruft ſich die Concordienformel auf Stellen, wie Joh. 5, 27; 6, 39; Matth. 28, 18; Joh. 3, 35; 13, 3; Eph. 1, 22; Hebr. 2, 8; 1 Cor. 15, 27; Joh. 1, 3; und ſie vergleicht das Verhältniß der Gottheit und Menſchheit in Chriſto mit dem des Feuers und Eiſens im glühenden Eiſen (ſ. Anm. 24.).

24) Wir theilen aus dem in ſeiner ganzen Vollſtändigkeit wichtigen 8. Art. das Hauptſächlichſte aus der Epitome und einige erläuternde Stellen aus der Sol. Declar. mit. Als Status controversiae wird bezeichnet (p. 605): „Principalis huius dissidii quaestio fuit, an divina et humana natura et utriusque proprietates propter unionem personalem *realiter* h. e. vere et reipsa in persona Christi invicem communicent, et quousque illa communicatio extendatur. Sacramentarii affirmarunt, divinam et humanam naturas in Christo eo modo personaliter unitas esse, ut neutra alteri quicquam realiter h. e. vere et reipsa, quod cuiusque naturae proprium sit, communicet, sed nomina tantum nuda communicari. Unio, inquiunt illi, facit tantum nomina communia." Als Affirmativa wird ſodann feſtgeſtellt (p. 606 sqq.): „Perspicue profitemur, quod divina et humana na-

Dieſe Lehre der lutheriſchen Kirche von der Communicatio idiomatum und von der Ubiquität, damit dann aber auch zugleich

---

tura in Christo personaliter unitae sint, ita prorsus; ut non sint duo Christi, unus filius Dei, alter filius hominis, sed ut unus et idem sit: Dei et hominis filius. Credimus, docemus et confitemur, divinam et hum. naturas, non in unam substantiam commixtas, nec unam in alteram mutatas esse: sed utramque naturam retinere suas proprietates essentiales, ut quae alterius naturae proprietates fieri nequeant. Proprietates divinae nat. sunt, esse omnipotentem cet. Humanae autem nat. proprietates sunt corpoream esse creaturam, constare carne et sanguine, esse finitam et circumscriptam, pati, mori cet. Haec neque sunt, neque unquam fiunt proprietates divinae nat. Cum vero divina et humana naturae personaliter.. sint unitae, credimus.., unionem illam hypostaticam non esse talem copulationem aut combinationem, cuius ratione neutra natura cum altera personaliter h. e. propter unionem person. quicquam commune habeat: qualis combinatio fit, cum duo asseres conglutinantur, ubi neuter alteri quicquam confert, aut aliquid ab altero accipit. Quin potius hic summa communio est, quam Deus cum assumto homine vere habet: et ex personali unione et summa ac ineffabili communione, quae inde consequitur, totum illud promanat, quicquid humani de Deo, et quicquid divini de homine Christo dicitur et creditur. Et hanc unionem atque communionem naturarum antiquissimi eccl. doctores similitudine ferri candentis, itemque unione corporis et animae in homine declararunt. Haec etiam credimus, doc. atque confit., quod Deus sit homo et homo sit Deus.. Eam ob causam credimus, doc. et conf., quod virgo Maria non nudum aut merum hominem duntaxat, sed verum Dei filium conceperit et genuerit: unde recte Mater Dei et appellatur et revera est. Inde porro credimus .., quod non nudus homo tantum pro nobis passus, mortuus et sepultus sit, ad inferos descenderit, a mortuis resurrexerit, ad coelos ascenderit, et ad maiestatem et omnipotentem Dei virtutem evectus fuerit: sed talis homo, cuius humana natura cum filio Dei tam arctam ineffabilemque unionem et communicationem habet, ut cum eo una facta sit persona. Quapropter vere filius Dei pro nobis est passus, sed secundum proprietatem hum. naturae, quam in unitatem divinae suae personae assumsit.. Ex eodem etiam fundamento credimus.., filium hominis ad dextram omnipotentis Maiestatis et virtutis Dei *realiter* h. e. vere et reipsa secundum humanam suam nat. esse exaltatum, cum homo ille in Deum assumtus fuerit, quamprimum in utero matris a Sp. S. est conceptus.. Eamque maiestatem, ratione unionis personalis, semper Christus habuit: sed in statu suae humiliationis sese exinani-

thatſächlich die Lehre von der wahrhaft wirkſamen Communio naturarum ſelbſt in ihrer unendlich hohen Bedeutung (vergl. dieſen §.

---

vit.. Quare maiestatem illam non semper, sed quoties ipsi visum fuit, exercuit; donec formam servi, non autem naturam hum. post resurrectionem pure et prorsus deponeret, et in plenariam usurpationem, manifestationem et declarationem divinae maiestatis collocaretur.. Hanc suam potestatem ubique praesens exercere potest, neque quicquam illi aut impossibile est aut ignotum. Inde adeo, et quidem facillime, corpus suum verum et sanguinem suum in s. coena praesens distribuere potest. Id vero non fit secundum modum et proprietates humanae nat., sed sec. mod. et propr. dextrae Dei... Hac nostra fide .. persona Christi non solvitur, quod olim Nestorius fecit .. Neque hac pia nostra doctr. duae in Chr. naturae earumque proprietates confunduntur,.aut in unam essentiam commiscentur, in quo errore Eutyches fuit; neque humana nat. in persona Chr. negatur, aut aboletur; neque altera natura in alteram mutatur. Sed Christus verus Deus et homo in una indivisa persona est permanetque in omnem aeternitatem. *Hoc post illud Trinitatis summum est mysterium* (1 Tim. 3, 16), *in quo solo tota nostra consolatio, vita et salus posita est.*“ Demgemäß werden alle entgegengeſetzten Lehren in der Negativa (p. 609 sq.) ausdrücklich verworfen. — Ausführlicher über einzelne wichtige Punkte handeln folgende Stellen der Sol. Declar. P. 767: „Postquam Chr. non communi ratione, ut alius quispiam sanctus in coelos ascendit, sed, ut apostolus (Eph. 4, 10) testatur, super omnes coelos ascendit, et revera omnia implet et ubique non tantum ut Deus, verum etiam ut homo, praesens dominatur et regnat a mari ad mare ... Haec autem non terreno modo, sed, ut D. Lutherus loqui solet, pro modo et ratione dexterae Dei facta sunt, quae non est certus aliquis et circumscriptus in coelo locus (ut Sacramentarii sine testimonio s. s. fingunt); sed nihil aliud est, nisi omnipotens Dei virtus, quae coelum et terram implet, in cuius possessionem Christus, iuxta humanitatem suam, sine confusione tamen et exaequatione naturarum, et in essentia et in essentialibus proprietatibus, realiter seu revera venit. Ex hac communicata sibi divina virtute homo Christus, iuxta verba testamenti sui, corpore et sanguine suo in sacra coena.. praesens esse potest et revera est.“ P. 768: „Ex hoc fundamento, .. quod unio personalis docet, .. promanat etiam doctr. illa de communicatione idiomatum duarum in Chr. naturarum.“ P. 773: „Quantum ad divinam in Chr. naturam attinet, cum in ipso nulla sit transmutatio (Iac. 1, 17), divinae Christi naturae per incarnationem nihil (quoad essentiam et proprietates eius) vel accessit vel decessit, et per eam in se vel per se neque diminuta neque aucta est... Quod ad humanam nat.

zu Anfang und §. 42.), ward von jeher von den Reformirten nicht bloß weſentlich beſtritten, ſondern auch, zum Theil freilich

---

in persona Chr. attinet, non defuerunt quidam, qui contenderent, eam in personali etiam cum divinitate unione nihil amplius habere, quam duntaxat suas naturales essentiales proprietates, quarum ratione fratribus suis per omnia similis est. Unde affirmarunt, humanae in Chr. naturae nihil eorum tribui vel debere vel posse, quod sit supra vel contra naturales ipsius proprietates, etiamsi scripturae testimonia humanae Chr. naturae talia tribuant. Hanc vero ipsorum opinionem falsam esse, verbo Dei adeo perspicue demonstrari potest, ut etiam ipsorum consortes eum ipsum errorem reprehendere et reiicere tandem coeperint. Sacrae enim literae et orthodoxi patres scripturae verbis edocti praeclare testantur, quod humana nat. in Chr. eam ob causam et inde adeo, quod cum divina natura personaliter unita est, (deposito servili statu et humiliatione, iam glorificata et ad dexteram maiestatis et virtutis div. exaltata) praeter et supra naturales, essentiales atque in ipsa permanentes humanas proprietates etiam singulares, excellentissimas, maximas, supernaturales, impervestigabiles, ineffabiles atque coelestes praerogativas maiestatis, gloriae, virtutis ac potentiae super omne, quod nominatur.., acceperit, ut ita humana in Chr. natura (suo modo et ratione) in exsequendo officio Christi simul adhibeatur, cooperetur.., non tantum ex suis natural. proprietatibus.., sed praecipue secundum maiestatem, gloriam, virtutem atque potentiam, quam per unionem hypostaticam, glorificationem et exaltationem accepit." P. 778: „His vocabulis (realis communicatio cet.) nunquam ullam physicam communicationem vel essentialem transfusionem (qua naturae in suis essentiis aut essential. proprietatibus confunderentur) docere voluimus, ut quidam vocabula et phrases illas astute et malitiose falsa interpretatione, contra conscientiam suam, pervertere non dubitarunt, tantum ut piam doctr. suspicionibus iniquissimis gravarent: sed vocabula et phrases illas verbali communicationi opposuimus, cum quidam fingerent, communicationem idiomatum nihil aliud, nisi phrasin et modum quendam loquendi, h. e. mera tantum verba, nomina et titulos inanes esse.. Quapropter ad recte declarandam maiestatem Christi vocabula (de reali communicatione) usurpavimus, ut significaremus, communicationem illam vere et reipsa (sine omni tamen naturarum et proprietatum essentialium confusione) factam esse." P. 779: „Hac ratione est permanetque in Chr. unica tantum divina omnipotentia.., quae est solius divinae nat. propria. Ea vero lucet et vim suam plene, liberrime tamen, exerit in et cum assumpta humanitate, et per illam

abſichtlich entſtellt, in der Geſammtheit ihrer Bekenntnißſchriften, wiewohl in einigen auf die feinſte, täuſchendſte, verhüllteſte Weiſe, kirchlich verworfen[25]): eine Differenz, in welcher der tiefſte materiale Unterſchied der lutheriſchen und reformirten Kirche beſteht.

---

assumptam, exaltatam in Chr. humanitatem. Quemadmodum etiam in ferro candente non duplex est vis lucendi et urendi (quasi ignis peculiarem et ferrum etiam peculiarem et separatam vim lucendi et urendi haberet), quin potius illa vis lucendi et urendi est proprietas ignis. Sed tamen, quia ignis cum ferro unitus est, ideo vim et virtutem luc. et ur. in et cum ferro et per ferrum illud candens exerit, ita quidem, ut ferrum ignitum ex hac unione vim habeat et luc. et ur.“ cet. P. 780: „Credimus, doc. et conf., non fieri talem maiestatis Dei et omnium proprietatum eius effusionem in humanam nat. Chr., qua divinae nat. aliquid decedat, aut ut de suo alii ita largiatur aliquid, quod hac ratione sibi ipsa non in se retineat, aut quod humana nat. in substantia atque essentia sua parem maiestatem acceperit, quae a natura et essentia divinae nat. sit separata et divisa, quasi cum vinum, aqua aut oleum de uno vase in aliud transfunditur. Neque enim vel humana in Chr. nat. vel ulla alia creatura in coelo aut in terra eo modo omnipotentiae div. capax est, ut per se omnipotens essentia et nat. fiat aut omnipotentes proprietates in se et per se habeat. Hac enim ratione humana nat. in Chr. abnegaretur et in divinitatem prorsus transmutaretur.“ Endlich, unter den Sätzen, welche „unanimi consensu, ore et corde“ verworfen werden, heißt es, p. 787 (zuerſt antithetiſch, dann thetiſch): „Quod humanitas Christi in omnia loca coeli et terrae localiter extensa sit; quod tamen ne quidem divinitati tribui debet. Quod autem Christus per divinam omnipotentiam suam corpore suo (quod ad dexteram maiestatis et virtutis Dei collocavit) praesens esse possit, ubicunque voluerit, ibique imprimis, ubi suam praesentiam illam, ut in sacra sua Coena, in verbo suo promisit, hoc ipsius omnipotentia et sapientia optime efficere potest, sine transmutatione aut abolitione verae suae humanae naturae.“

25) Die Wahrhafte Bekenntniß der Diener der Kirche zu Zürch von 1545 bekennt: „Chriſti wahrer menſchlicher Leib iſt (nach der Himmelfahrt) mit ſeiner vernünftigen menſchlichen Seele nicht vergottet.., ſondern allein verklärt worden. Durch die Verklärung wird aber das Weſen des menſchl. Leibes nicht vertilgt, ſondern demſelben nur die Schwachheit abgenommen und der Leib herrlich, glänzend und unſterblich gemacht.. Nach der Himmelfahrt iſt Chr. auf Erden nicht mehr leiblich, indem er nach der Eigenſchaft ſeines wahren menſchlichen Leibes nur an Einem Orte und nicht allenthalben iſt.“ — Conf. Helv. II, 11: „Non docemus, veritatem corporis

Ueber die hohe Bedeutung der luth. Kirchenlehre in dieſem Punkte vergl. E. Sartorius Die luth. Lehre von der gegen=

Christi a clarificatione desiisse aut deificatam adeoque sic deificatam esse, ut suas proprietates.. deposuerit ac prorsus in naturam divinam abierit." — Conf. Gall. 15: „Credimus, in una eademque persona, quae est I. Chr., vere et inseparabiliter duas illas naturas sic esse coniunctas, ut etiam sint unitae, manente tamen unaquaque illarum naturarum in sua distincta proprietate, ita ut, quemadmodum in ista coniunctione divina Verbi natura proprietates suas retinens mansit increata, infinita et omnia replens, sic etiam natura humana manserit mansuraque sit in aeternum finita, suam illam naturalem formam, dimensionem atque adeo proprietatem habens, cui nimirum veritatem humanae nat. non ademerit resurrectio et glorificatio sive assumtio ad dexteram patris." — Conf. Angl. (die 39 Artikel äußern ſich allerdings nicht ebenſo ausdrücklich) p. 89 sq.: „..(Credimus) quamvis maiestas et divinitas Christi ubique diffusa sit, tamen corpus eius.. in uno loco esse oportere: Christum corpori suo maiestatem dedisse, naturam tamen corporis non ademisse: neque ita asserendum esse Christum Deum, ut eum negemus esse hominem." — Conf. Belg. art. 19: „...Sed duae naturae in unam personam unitae, quarum utraque proprietates suas distinctas retineat, adeo ut sicut natura div. semper increata permansit absque initio dierum et vitae fine, coelum et terram implens, sic humana nat. proprietates suas non amiserit, sed creatura remanserit, initium dierum et naturam finitam habens, omniaque illa, quae vero corpori conveniunt, retinens. Et quamvis eidem naturae immortalitatem resurrectione sua dederit, nihilominus veritatem eius non commutavit, si quidem .. resurrectio nostra etiam a veritate eius corporis dependet." — Confess. March. 4: „S. Churf. Gn. bekennen, daß Sie im Art. von der Perſon Chriſti von Herzen gläuben, wie in Chriſto zwo unterſchiedliche Naturen, die göttl. und menſchl., alſo perſönlich vereiniget und verbunden, daß ſie nun und nimmermehr mögen oder können von einander getrennt werden, und daß jede Natur ihre gewiſſen natürl. Eigenſchaften habe u. behalte auch in der perſönl. Vereinigung, u. dennoch eine wahre Communion u. Gemeinſchaft ſei ..; daß Chr. bei uns ſei u. bleibe bis ans Ende der Welt nach ſeiner unendl. Natur, nach ſeiner göttl. Majeſtät, nicht aber nach der Natur, nach welcher er gen Himmel gefahren u. von dieſem wiederkommen wird, welche ohne Vertilgung ihrer Eigenſchaft auch in der höchſten Glorie weſentlich nicht kann überall ſeyn.. Item daß der Herr Chr. zwar nach ſeiner angenommenen Menſchheit mit hohen und übernatürl. Gaben geziert und gekrönt worden Pſ. 8., dennoch die menſchl. Natur nicht in die Gottheit verwandelt, noch deroſelben verglichen worden ſei, welches der eutychian. Irrthum iſt." — Vergl. auch die ungeſtüme Conf. Czenger.

ſeitigen Mittheilung der Eigenſchaften der beiden Naturen in Chriſto, vertheidigt 2c., in den Dorpater Beiträgen zu den theol. Wiſſenſchaften. Bd. I. (Hamb. 1832.) S. 348—384.

II. Von dem Werke Chriſti.

§. 44.

Im Allgemeinen.

Alle chriſtliche Kirchenpartheien, mit Ausnahme einer einzigen, ſind darüber einverſtanden, — was Fundamentallehre der chriſtlichen Kirche von Anbeginn war —, daß Chriſtus die Verſöhnung der Menſchen mit Gott bewirkt hat. Nur die Swedenborgianer, in äußerſter Oppoſition gegen die lutheriſche Orthodoxie (von ſtellvertretender Genugthuung, zuzurechnendem Verdienſte Chriſti 2c.), ſetzen den Zweck der Erſcheinung Chriſti ſelbſt

art. 8., Colloqu. Lips. p. 33, Conf. Anhalt. art. 8. 2c. — Beſonders fein und verhüllt erklärt ſich über den Gegenſtand der Heidelberger Katechismus. Er begnügt ſich damit zu erklären (Frage 35.), was in allen reformirten Symbolen ſteht, Jeſus habe in Allem ganz menſchliche Natur gehabt außer der Sündloſigkeit („daß der ewige Sohn Gottes .. wahre menſchliche Natur .. an ſich genommen hat: auf daß er auch der wahre Samen Davids ſei, ſeinen Brüdern in Allem gleich, ausgenommen die Sünde"), und Fr. 47. zu bekennen, nach ſeiner menſchlichen Natur ſei er nicht mehr auf Erden („Chr. iſt wahrer Menſch und wahrer Gott. Nach ſeiner menſchl. Natur iſt er jetzunder nicht auf Erden; aber nach ſeiner Gottheit, Majeſtät, Gnade u. Geiſt weichet er nimmer von uns"), worauf die 48. Frage („Werden aber mit der Weiſe die zwo Naturen in Chr. nicht von einander getrennet, ſo die Menſchheit nicht überall iſt, da die Gottheit iſt? Antwort: Mit nichten; denn, weil die Gottheit unbegreiflich und allenthalben gegenwärtig iſt, ſo muß folgen, daß ſie ſowohl außerhalb ihrer angenommenen Menſchheit, und dennoch nichts deſto weniger auch in derſelben iſt, u. perſönlich mit ihr vereiniget bleibet") zwar eine communio naturarum, aber nicht [zur Conſtituirung einer wirklich und unleugbar nur einigen Perſönlichkeit] idiomatum behauptet. (Wie die reformirte Kirche doch ſelbſt ſchon hiedurch, ſelbſt ſchon durch jene Frage 35., den δεύτερος Ἀδὰμ leugne, erkannte ſcharf und tief die Concordienformel, indem ſie auf jene täuſchende Ausdrucksweiſe bündig entgegnet, p. 766: „Huius hypostaticae unionis ratione et naturarum communione Maria, laudatissima illa virgo, *non hominem duntaxat*, sed *talem* hominem, qui vere filius Dei altissimi est, genuit" cet.).

außerhalb der irdiſchen Menſchheit. Zwar ſieht auch Swedenborg in Chriſto den Erlöſer; er verſteht jedoch unter Erlöſung vielmehr eine Wirkung Chriſti in Beziehung auf überirdiſche Geiſter, als auf die Menſchenwelt, und der Begriff der Erlöſung des Menſchengeſchlechts fällt bei ihm mithin in ein ebenſo myſteriöſes, als bedeutungsloſes Etwas, oder vielmehr in ein hochtrabendes Nichts zuſammen[26]). — Aber auch die übrigen chriſtlichen Kirchengemeinſchaf-

---

26) Die dieſſeitige Kirche, ſagt Swedenborg (vergl. ſ. vera chr. rel. engl. Ausg. I, 168. 237 ff.), bildet mit den jenſeitigen Ordnungen der Geiſter Ein Ganzes; die Genoſſen der Gemeine Gottes auf Erden ſind gleichſam die Füße und Beine, die Geiſter im Himmel Bruſt, Schulter u. ſ. w. dieſes großen Leibes. Das ſtete Wachsthum des ſittlichen Verderbens hienieden brachte daher auch Unordnung in das obere Geiſterreich, worin ſataniſche Gewalten immer weiter vordrangen. Der Menſch gewordene Gott befreiete nun die guten Geiſter von der Zudringlichkeit der Teufel, indem er dieſelben in die Grenzen der Hölle zurückdrängte. Durch dieſe richterliche Handlung, durch dieſe ſtrenge Ausſcheidung der Guten von den Böſen hat ſich der Herr als die Gerechtigkeit dargeſtellt, keineswegs aber durch Leiſtung eines vollkommenen Gehorſams anſtatt der Menſchen oder dgl. Sein Gehorſam und ſein Tod verdienten nur ſeiner Menſchheit die vollkommene Verklärung, in welcher er die hölliſchen Mächte auf ewig in Unterwürfigkeit zu erhalten vermag. Von einer ſtellvertretenden Genugthuung, einem zuzurechnenden Verdienſte Chriſti u. dergl. kann alſo gar nicht die Rede ſeyn; ja ſelbſt die eigentliche Beziehung des Erlöſungswerks auf die irdiſche Menſchheit iſt bei Swedenborg ſonach hinweg gefallen. — Jene ſoteriologiſchen Anſichten ſpricht kurz der Swedenborgianiſche Katechismus (vergl. nur oben §. 35. Schlußanm. die Swedenb. Angelologie und Dämonologie nach dem Katechismus) Fr. 9. 10. ſo aus: „Was verſteheſt du unter Erlöſung? A. Befreiung von der Macht der Hölle oder der hölliſchen Geiſter. Wie bewirkte der Herr dieſe Erlöſung? A. Dadurch, daß Er menſchliche Natur annahm, durch die Geburt aus der Jungfrau Maria, und daß Er in derſelben bekämpfte und überwand die hölliſchen Mächte, welche den Menſchen in Banden hielten, und daß Er, nachdem er ſeine Menſchheit verklärt oder göttlich gemacht hat, jene auf ewig in Unterwürfigkeit erhält.“ Weitläuftiger exponirt dieſelben Tafel Vergleich. Darſtell. ꝛc. S. 255—263, worauf er ſie S. CII alſo in ihrem Nichts zuſammenfaßt: „Die Neue Kirche leugnet jene Gott angedichtete ungöttliche Strafgerechtigkeit (die „einen völlig unbibliſchen, wahrhaft heidniſchen u. unwürdigen Begriff von Gott vorausſetzt“) ganz, und lehrt, daß Er vermöge ſeiner Liebe Jedem vergiebt, nach ſeiner unwandelbaren Ordnung aber den Himmel Keinem öffnen kann, der ſich nicht durch Beſſerung und innere Reinigung für denſelben empfänglich gemacht hat. Dieſe Beſſe-

ten ſind nun getheilter Meinung über die Mittel, wodurch Chriſtus die Verſöhnung der Menſchen mit Gott bewirkt hat. Die meiſten, namentlich die katholiſche und die lutheriſche Kirche, und in Anſchließung, wenn auch in minder klarer an die erſtere die griechiſche, ſowie an letztere die reformirte Kirche [27]), an welche letztgenannte dann wieder, wenn auch wiederum in etwas minder beſtimmter Weiſe, die Mennoniten [28]) und, ſie nun freilich bedeutend laxer, die Arminianer ſich anfügen, erkennen dies Mittel in dem ſtellvertretenden Tode Chriſti [29]), und be-

---

rung und Wiedergeburt wurde aber nur dadurch wieder möglich, daß Er durch die mit dem Tode Jeſu zuſammenhängende Verherrlichung Seines Menſchlichen und deſſen fortwährende Einwirkung auf das ganze All die Freiheit zum Guten, als ſie unterzugehen im Begriff war, für immer wiederherſtellte" ꝛc.

27) Von der reformirten Kirche im Ganzen kann allerdings nichts Anderes ausgeſagt werden. S. §. 45. Erſt ſtimmführende neuere einzelne reformirte Theologen mit ihren Schulen ſind in Fort- und Durchbildung des ſonſtigen ſpiritualiſtiſchen Princips ihrer Kirche zu ſehr abweichenden Theorieen auch über das Erlöſungswerk Chriſti (wie damit zugleich oder daneben über andere Hauptheile des Lehrbegriffs) gekommen; ſo vor Allen Schleiermacher (deſſen Erlöſungstheorie ſich darauf reducirt, daß der Menſch durch ſeine Lebensgemeinſchaft mit dem Urbilde der Menſchheit, d. h. als ein in der Entwickelung begriffener Theil der Erſcheinung Chriſti, ein Gegenſtand des göttlichen Wohlgefallens werde), demnächſt auch Gottfr. Menken zu Bremen (deſſen Erlöſungstheorie ein Schleiermacheriſirendes — daß Jeſus die menſchl. Natur in ſeiner Perſon vermöge ſeines thuenden Gehorſams unſündlich vor Gott dargeſtellt ꝛc. — und ein Swedenborgianiſirendes Element — daß durch die Erlöſung in der ſichtbaren, wie allermeiſt in der unſichtbaren Welt, eine große Veränderung vorgegangen, Alles in eine andere Form und Verfaſſung gebracht, und beſonders die vormalige große Macht des Satans eingeſchränkt und in Beziehung auf gewiſſe Wirkungen und Gegenwirkungen der Schöpfung aufgehoben worden ꝛc. — zu verſchmelzen ſucht), u. A.

28) Vergl. **Ris Confess. art. 2. 13.** und die **Brev. Confess.** der Frieſen und Deutſchen **art. 3. 6. 7.** (bei **Schyn plen. deduct. p. 90. 94 sq.**).

29) Ueber den Begriff einer auch activ von Chriſto geleiſteten Genugthuung, wie derſelbe mit dem oben vorzugsweiſe hingeſtellten der paſſiven innig zuſammenhängt, aber nur von der lutheriſchen und demnächſt auch der reformirten Kirche (einigermaßen auch von der griechiſchen) be-

trachten die Verſöhnung als ein auf das Verdienſt Chriſti unmittelbar ſich gründendes göttliches Gnadengeſchenk; die Quäker dagegen, in deren Lehrconnex allerdings die Lehre von der Erlöſung eine nicht unweſentliche Stelle einnimmt (ſ. §. 41, 2.), enthalten ſich nicht allein meiſt unzweideutig beſtimmter Aeußerungen über die Art des Erlöſungswerks, ſondern verdunkeln daſſelbe noch zugleich durch eine myſtiſche Deutung [30]), und die Socinianer betrachten in geradem Gegenſatze gegen die Lehre jener Kirchen die Verſöhnung als in Folge eigener ſittlicher Beſſerung eintretende göttliche Wohlthat, und ſetzen das Verdienſt Chriſti lediglich darein, daß er durch Lehre und Beiſpiel den untrüglichen Weg zur ſittlichen Beſſerung gezeigt habe. Wenn der Tod Chriſti bei jenen Kirchen der Mittelpunkt alles deſſen iſt, was Chriſtus für die Menſchheit leiſtete, ſo erſcheint er bei den Socinianern bloß als ein untergeordnetes Stück im Verdienſte Chriſti, als Beſtätigung ſeiner Lehre und kräftigere Ermunterung der Menſchheit zum Gehorſam; und wenn bei jenen Lehre und Beiſpiel Chriſti nur als ein Theil ſeines Verdienſtes und in der engſten Beziehung auf ſeinen Tod, als Mittelpunkt des ganzen Erlöſungswerks, betrachtet wird, ſo er-

---

ſtimmt ausgeſprochen, von der katholiſchen nicht ausgeſprochen, von der arminianiſchen verneint wird, ſ. erſt bei §. 45. das Nähere.]

30) Auch die Quäker reden allerdings von dem Verſöhnungstode Chriſti in bibliſchen Ausdrücken; aber theils meiſtens ſehr allgemein, theils unterſcheiden ſie auch eine doppelte Erlöſung, die eine factiſche oder äußerliche, welche durch den Tod Chriſti bewirkt worden iſt, und dem Sünder die Fähigkeit, das Heil zu erlangen, gebracht hat, die andere innere, durch Mittheilung der von Chriſtus ausſtrömenden Lebenskraft des inneren Lichts. Beide in Verbindung wirken erſt die Entſündigung des Menſchen, eine iſt ſo nothwendig wie die andere. (S. **Barclai.** Apol. thes. 7, 2: „Prima est redemtio a Christo peracta in corpore suo crucifixo extra nos. Altera est redemtio, quam Christus in nobis operatur, quae non minus proprie et dicitur et aestimatur redemtio, quam praecedens. Prior igitur illa est, qua homo, prout in lapsu stat, in salutis capacitate ponitur.. Secunda illa est, qua possidemus et cognoscimus puram et perfectam hanc redemtionem in nobis ipsis... Sicut .. nemo potuit posteriore frui absque priore, sic etiam nemo priore frui absque posteriore potest: nobis igitur utraque iustificationis causae sunt. Prior est causa procurans et efficiens, secunda causa formalis.“)

ſcheint beides, Lehre und Beiſpiel, vereinigt den Socinianern als Hauptſache, der auch der Tod Chriſti gedient habe. Außerdem unterſcheiden ſich die Socinianer auch dadurch von jenen Kirchen, daß die letzteren je nach dem Maaße der Klarheit und Reinheit ihrer Ueberzeugung auch von einer Verſöhnung Gottes mit den Menſchen ebenſowohl, als der Menſchen mit Gott reden dürfen, während die erſteren nur dieſe zugeben. — Ferner weichen aber auch jene Kirchen, die an eine Verſöhnung durch Chriſti ſtellvertretenden Tod glauben, wieder darin von einander ab, daß einige, nehmlich die lutheriſche Kirche mit der reformirten [31]) und mennonitiſchen [32]), dieſe Verſöhnung Chriſti für völlig zureichend, Andere, nehmlich die Arminianer, und in anderem Sinne die katholiſche Kirche, für nur zum Theil zureichend, noch Andere, nehmlich ebenfalls zugleich, nur wieder in anderer Beziehung, die katholiſche Kirche, für überzureichend erklären, während die griechiſche Kirche dieſen Punkt ſymboliſch nicht genau erörtert, obwohl ſie ſich durch ſtillſchweigende Mißbilligung der dritten am meiſten an die erſtere und an die katholiſche Schattirung der zweiten Anſicht anſchließt; ſ. §. 45. — Endlich ſcheiden ſich auch dadurch noch die lutheriſche und die reformirte Kirche in dieſem Lehrpunkte von einander, daß nur die erſtere, inſofern nur ſie die reine Wahrheit in Betreff der Perſon Chriſti feſthält, die im innigſten Zuſammenhange mit derſelben ſtehende gemeinſame Lehre von dem Verſöhnungswerke Chriſti wahrhaft lebendig und kräftig ſelbſtbewußt zu erfaſſen vermag.

---

31) Inſofern nicht die reformirte Kirche durch das Calviniſtiſche Prädeſtinationsdogma factiſch ſich zur entgegengeſetzten Anſicht, dahin nehmlich führen läßt, auch ihrerſeits factiſch die Verſöhnung Chriſti für nur zum Theil zureichend zu erklären, nach Gottes Willen nur für die Auserwählten [ein Lehrpunkt, der aber noch weit tiefere Bedeutſamkeit haben würde, als der entſprechende arminianiſche und katholiſche, indem er die Bedeutung des ganzen Weſens und Werkes Chriſti für die geſammte Menſchheit als ſolche an und für ſich aufhöbe.]

32) Noch das Glaubensbekenntniß der Feinen vom J. 1755 lehrt ausdrücklich von Chriſto, „daß er nicht bloß, um ſeine Lehre zu beſtätigen, ſondern vielmehr als unſer allein genugſamer Bürge zur Verſöhnung unſerer Sünden ſich freiwillig zum Kreuzestod und Begräbniß überliefert habe.“

§. 45.

Vergleichende Darſtellung der katholiſchen, (griechiſchen), lutheriſchen (und reformirten), und arminianiſchen Lehre.

Die katholiſche Kirche, ſo wie die lutheriſche nebſt der reformirten, und (wiewohl laxer) die arminianiſche Parthei bekennen ſich in ihrer Vorſtellung über das Verdienſt Chriſti weſentlich zur Lehre von einer ſtellvertretenden Genugthuung, zur Satisfactionslehre. Die lutheriſche Kirche insbeſondere bekennt Conf. Aug. art. 3. von Chriſto: „welcher wahrer Gott und Menſch iſt, wahrhaftig geboren, gelitten, gekreuziget, geſtorben und begraben, daß er ein Opfer wäre, nicht allein für die Erbſünde, ſondern auch für alle andere Sünde, und Gottes Zorn verſühnet" (lateiniſch: „ut reconciliaret nobis Patrem, et hostia esset non tantum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis“), und art. 4: „daß wir Vergebung der Sünden und Gerechtigkeit für Gott nicht erlangen mögen durch unſer Verdienſt, Werk und Genugthun, ſondern daß wir Vergebung der Sünden bekommen und für Gott gerecht werden aus Gnaden um Chriſtus willen durch den Glauben, ſo wir gläuben, daß Chriſtus für uns gelitten hat, und daß uns um ſeinetwillen die Sünde vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geſchenkt wird" („quod homines .. gratis iustificentur propter Christum per fidem, cum credunt se in gratiam recipi et peccata remitti propter Christum, quia sua morte pro nostris peccatis satisfecit“); desgleichen in der Apol. art. 3. de dilectione et impletione legis p. 93: „Christus, quia sine peccato subiit poenam peccati et victima pro nobis factus est, sustulit illud ius legis, ne accuset, ne damnet hos, qui credunt in ipsum, quia ipse est propitiatio pro eis, propter quam nunc iusti reputantur,“ und art. 6. de confessione et satisfactione p. 190: „Mors Christi non est solum satisfactio pro culpa, sed etiam pro aeterna morte,“ ſowie auch im Groß. Katech. zum 2. Art.: „(Chriſtus) dazu gelitten, geſtorben und begraben, daß er für mich genug thäte, und bezahlete, was ich verſchuldet habe, nicht mit Silber noch Gold, ſondern mit ſeinem eignen theuren Blute;" und genauer

erklärt ſich ſodann hierüber die Concordienformel art. 3. de iustitia fidei coram Deo, indem ſie zugleich, in vollkommenſter materialer Harmonie mit Luthers und der lutheriſchen Kirche Lehre von jeher, formal zwiſchen einer obedientia Christi activa (dem heiligen Leben Jeſu als vollkommener Erfüllung des göttlichen Geſetzes durch Ihn anſtatt der Menſchen) und passiva (der durch den Tod geleiſteten Genugthuung) unterſcheidet [33]. Aehnlich,

33) Sol. decl. p. 684 sq. „Iustitia illa, quae coram Deo fidei aut credentibus ex mera gratia imputatur, est obedientia, passio et resurrectio Chr., quibus ille legi nostra causa satisfecit et peccata nostra expiavit. Cum enim Chr. non tantum homo, verum Deus et homo sit, in una persona indivisa, tam non fuit legi subiectus, quam non fuit passioni et morti (ratione suae personae) obnoxius, quia dominus legis fuit. Eam ob causam ipsius obedientia non ea tantum, qua patri paruit in tota sua passione et morte, verum etiam, qua nostra causa sponte sese legi subiecit eamque obedientia illa sua implevit, nobis ad iustitiam imputatur, ita ut Deus propter totam obedientiam, quam Christus agendo et patiendo in vita et morte sua nostra causa patri suo coelesti praestitit, peccata nobis remittat, pro bonis et iustis nos reputet et salute aeterna donet" —; u. p. 697: „Et hoc modo fides nostra respicit in personam Christi, quatenus illa pro nobis legi sese subiecit, peccata nostra pertulit, et cum ad patrem suum iret, solidam, absolutam et perfectissimam obedientiam (iam inde a nativitate sua sanctissima usque ad mortem) patri suo coelesti pro nobis miserrimis peccatoribus praestitit. Qua sua obedientia omnem nostram inobedientiam (quae in nostra natura et huius cogitationibus, verbis et operibus haeret) texit, ut ea nobis ad damnationem non imputetur, sed ex mera gratia, propter solum Christum, condonetur atque remittatur." — Von dieſer activ und paſſiv durch Chriſtum geleiſteten Genugthuung wird zugleich beſtimmt (gegen Andr. Oſiander und Fr. Stancarus), daß ſie Chriſtus nur nach beiden Naturen zugleich geleiſtet habe und habe leiſten können. „Dextre considerandum est (p. 696), qua ratione Christus .. nostra iustitia dicatur. Nempe quod iustitia nostra neque in divina, neque in humana natura, sed in tota ipsius persona consistat: quippe qui ut Deus et homo in sola sua tota et perfectissima obedientia est nostra iustitia ... Quare credimus, docemus et confitemur, quod tota totius personae Christi obedientia, quam ille Patri usque ad ignominiosissimam crucis mortem nostra causa praestitit, nobis ad iustitiam imputetur. Humana enim natura sola, sine divinitate, aeterno omnipotenti Deo neque obedientia, neque passione pro totius mundi peccatis satisfacere valuisset.

wenn auch theilweiſe minder beſtimmt, kräftig und tief, namentlich auch hinſichtlich der letzteren (mit der Lehre von der Perſon Chriſti genauer zuſammenhängenden) Unterſcheidung [34]), äußern ſich die drei anderen Kirchengemeinſchaften [35]).

Divinitas vero sola sine humanitate inter Deum et nos mediatoris partes implere non potuisset. Cum autem .. obedientia illa Christi non sit unius duntaxat naturae, sed totius personae; ideo ea est perfectissima pro humano genere satisfactio et expiatio, qua aeternae et immutabili iustitiae divinae .. satis est factum.“..

34) Dieſelbe fehlt übrigens nicht einmal den Quäkern ganz. Barclai. apol. thes. 7, 8. p. 142 erwähnt beiläufig neben mors und passiones Chr. auch deſſen integra obedientia als zum Verſöhnungswerk gehörig.

35) Von reformirten Symbolen bekennt die Conf. Helv. II. cap. 15: „Christus peccata mundi in se recepit et sustulit divinaeque iustitiae satisfecit. Deus ergo propter solum Christum passum et resuscitatum propitius est peccatis nostris, nec illa nobis imputat;“ Conf. Gall. art. 17: „Credimus, eo unico sacrificio, quod I. Chr. in cruce obtulit, nos esse Deo reconciliatos .. Itaque testamur, Christum esse integram et perfectam nostram ablutionem, in cuius morte plenam satisfactionem nanciscimur, qua liberemur ab omnibus peccatis, quorum rei sumus et a quibus absolvi alio remedio non possumus;“ Conf. Belg. art. 21: „Credimus, I. Chr. summum illum sacerdotem esse,.. qui se nostro nomine coram patre stitit ad iram ipsius plena satisfactione sua placandam, offerens se ipsum in ligno crucis pretiosumque sanguinem suum ad purgationem peccatorum nostrorum effundens;“ Heidelb. Katech. Fr. 1: „Was iſt dein einziger Troſt im Leben und im Sterben? A. Daß ich mit Leib und Seele .. meines getreuen Heilandes J. Chr. eigen bin, der mit ſeinem theuren Blute für alle meine Sünde vollkömmlich bezahlet“ ꝛc. („auf daß er — Fr. 37. — mit ſeinem Leiden, als mit dem einigen Sühnopfer, unſer Leib und Seel von der ewigen Verdammniß erlöſete“); u. Fr. 40: „Warum hat Chriſtus den Tod müſſen leiden? A. Darum, daß von wegen der Gerechtigkeit und Wahrheit Gottes nicht anders für unſere Sünde möchte bezahlet werden, denn durch den Tod des Sohnes Gottes.“ Eine obedientia Chr. activa wird nur in einigen ſpäteren Bekenntniſſen einigermaßen angedeutet, nehmlich Conf. Helv. II, 11. („Porro passione vel morte sua omnibusque adeo, quae a suo in carne adventu nostra causa fecit et pertulit, reconciliavit omnibus fidelibus Dominus noster patrem coelestem“) und Heidelb. Kat. Fr. 36. („Was für Nutzen bekommſt du aus der h. Empfängniß u. Geburt Chriſti? A. Daß er unſer Mittler iſt, und mit ſeiner Unſchuld u. vollkommenen Heiligkeit meine Sünde, darinnen

In der Art und Weiſe aber, wie jene Theorie ausgedeutet und angewandt wird, ſtimmen die Kirchen nicht gleicherweiſe überein; ja im Grunde ſelbſt nicht die katholiſchen Dogmatiker unter ſich. Die letztere Verſchiedenheit ſtammt ſchon aus der Periode der Scholaſtiker her. Anſelmus von Canterbury, der Hauptbegründer der ſyſtematiſch ausgebildeten und fixirten Satisfactionslehre, behauptete[36]), daß, um der göttlichen Gerechtigkeit und Majeſtät zu entſprechen, eine Genugthuung habe geleiſtet werden

---

ich bin empfangen, vor Gottes Angeſicht bedecket"), ausgeſprochen erſt und allein (gegen Piscator) in der Formula Consens. helvet. c. 15. 16. („Ita Chr. vice electorum obedientia mortis suae Deo patri satisfecit, ut in censum tamen vicariae iustitiae et obedientiae illius universa eius, quam per totius vitae suae curriculum legi .. sive agendo sive patiendo praestitit, obedientia vocari debeat. Rotundo asserit ore spiritus Dei, Christum sanctissima vita legi et iustitiae div. pro nobis satisfecisse, et pretium illud, quo emti sumus Deo, non in passionibus duntaxat, sed tota eius vita legi conformata collocat"). — Katholiſcherſeits bezeugt das Conc. Trid. sess. 6. cap. 7: „I. Chr., cum essemus inimici, propter nimiam caritatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit, et pro nobis Deo patri satisfecit. (Vergl. Sess. 14. cap. 8. „Chr. Iesu, qui pro peccatis nostris satisfecit," u. a. St.) Vergl. auch Catech. Rom. 1, 5, 11. („Hoc in passione et morte Filius Dei spectavit, ut omnium aetatum peccata redimeret ac deleret et pro eis patri abunde cumulateque satisfaceret") und 2, 5, 63. („Prima satisfactio et praestantissima illa est, qua pro scelerum nostrorum ratione, etiamsi Deus summo iure nobiscum velit agere, quidquid a nobis debeatur, cumulate persolutum est: haec vero eiusmodi esse dicitur, quae nobis Deum propitium et placatum reddidit, eamque uni Christo acceptam ferimus, qui in cruce pretio pro peccatis nostris soluto plenissime Deo satisfecit"). Eine obedientia activa Christi ſpricht die katholiſche Kirche nicht aus, und viele einzelne kathol. Theologen erklären ſich geradezu gegen dieſelbe (z. B. Dobmayer Institut. theol. ed. Salomon. II. p. 315.). — Die remonſtrantiſche Satisfactionslehre ſ. in der Conf. Remonstr. 8, 7. 9.; gegen eine obed. Chr. activa aber erklärt ſich Limborch Theol. chr. 3, 21, 2—5. ausdrücklich, und bei der Anſicht, daß Chriſtus das Geſetz Gottes für ſich ſelbſt habe erfüllen müſſen (Episcop. Opp. II, 288 sq.), fiel natürlich die Möglichkeit einer ſolchen hinweg.

36) S. ſ. Schr. Cur Deus homo, beſonders L. I. c. 10 sq. 13 sq. 20; II, 5 sqq. 11. 14. 19.

müſſen, die dem Maaße der Sünde gleich geweſen wäre; die Sünde des ganzen Menſchengeſchlechts ſei aber eine unendliche; alſo konnte kein endlicher Menſch dafür Genüge thun, ſondern nur ein unendlicher, der Sohn Gottes ſelbſt. Dieſe Theorie entwickelte Thomas Aquinas noch weiter [37]), fügte aber die Beſtimmung hinzu, daß die Genugthuung Chriſti nicht bloß hinreichend, ſondern auch überflüſſig wirkſam, ein meritum superabundans, geweſen ſei, um den Menſchen Sündenvergebung zu verſchaffen. Dagegen aber trat nun Duns Scotus auf [38]). Er wollte gar nicht die Unendlichkeit der Genugthuung Chriſti einräumen; er behauptete vielmehr, das Blut Chriſti, welches er zunächſt, um ſich ſelbſt Seligkeit zu verdienen, dem Vater dargebracht habe, ſei zwar allerdings für die Erlöſung hinreichend geweſen, aber nicht ſowohl durch ſich ſelbſt um ſeines unendlichen Werthes willen, ſondern vielmehr darum, weil es Gott dafür angenommen, vermöge einer acceptatio divina. Dieſe letzteren beiden verſchiedenen Anſichten über das Werk Chriſti gingen nun auch auf die Schulen der Thomiſten und Scotiſten über, und beſtanden noch neben einander zur Zeit der Reformation. Das *Concil. Trident.* erklärte ſich, wenn auch nicht eigentlich ausdrücklich, doch theils negativ (ſchweigend), theils aber auch poſitiv, ſowohl an ſich, als im ganzen Connex ſeines Lehrſyſtems, immer deutlich genug [39]) (was namentlich auch Bellarmins Tridentiniſche Orthodoxie wohl erkennt [40])), gegen die ſcotiſtiſche und für die thomiſtiſche Anſicht, und ſo ward die letztere die alleinige orthodoxe Lehre der neueren katholiſchen Kirche. Dieſelbe erklärt das Verdienſt Chriſti nicht allein für zureichend, ſondern auch für überzureichend [41]), ſo daß

37) S. ſ. Summa theol., beſonders P. III. qu. 48. art. 2 sq.; qu. 49. art. 1 sqq.

38) Sent. L. III. dist. 19.

39) S. oben S. 269 Anm. 35. in Vergleich mit dem unten bei der Lehre von Buße und Ablaß §. 65. Folgenden.

40) Vergl. S. 271.

41) Die kathol. Symbole geben über die satisfactio superabundans keine vollſtändige Belehrung. Doch deutet der Catech. Rom. beſtimmt darauf hin. S. die oben S. 269 angef. Stellen und beſonders Cat. Rom. I, 5, 15: „Pretium, quod Chr. pro nobis persolvit, debitis nostris non par solum et aequale fuit, verum ea longe superavit.“ Dagegen fin-

daraus in Verbindung mit den Verdienſten der Heiligen und Märtyrer noch ein unermeßlicher Schatz von Verdienſten entſpringt, welcher zur Dispoſition der Kirche und des Papſtes ſteht. Auf der anderen Seite bekannte ſich die Arminianer-Parthei zur ſcotiſtiſchen Lehre über das Werk Chriſti. Sie betrachtet das Verdienſt Chriſti nur als partiell zureichend, ſo jedoch, daß es durch die göttliche Gnade für zureichend erklärt worden ſei; Episcopius namentlich ſtellt das Leiden Chriſti als ein Opfer für die Menſchheit dar, welches einen ſolchen Werth in Gottes Augen habe, daß er allen an Chriſtum Glaubenden nur deshalb die Sünden vergeben wolle, um ſo die Abſcheulichkeit der Sünde und die Größe ſeiner Liebe zu offenbaren [42]). Die lutheriſche

---

det ſich eine klare Auseinanderſetzung bei Bellarmin. de indulg. 1, 2. 4.: „Exstat in ecclesia thesaurus satisfactionum ex Christi passionibus infinitus, qui nunquam exhauriri poterit. Nam Christi passio pretii fuit infiniti, cum esset passio personae infinitae. Deus est, qui sanguinem fudit pro ecclesia. Dignitas autem satisfactionis mensuram accipit a dignitate personae satisfacientis. Deinde Chr. pro hominibus omnibus mortuus est. Certum est autem, non omnibus hominibus, qui hactenus vixerunt, pretium mortis Christi re ipsa applicatum fuisse ad eorum expianda peccata, imo maiorem partem hominum morti aeternae additam esse. Superest igitur multum illius pretii, quod semper applicari possit, praesertim cum tota Christi satisfactio nobis applicari possit, cum ipse per se nulla satisfactione indiguerit. ... Verissime scripsit Clemens VI. in const. Unigenitus, unam sanguinis Chr. guttam propter unionem ad Verbum toti mundo reconciliando satis esse potuisse. Et cum Chr. non unam sang. guttam, sed totum sanguinem pro nobis fuderit, .. dubium esse non potest, quin semper supersit pretium, idque iustissimum, quo debita nostra solvi possint." — Mehr hierüber vergl. unten bei der Lehre von der Rechtfertigung, Gnade und Buße §. 48. 50. 65.

42) Doch enthält die Conf. Remonstr. noch keine recht klare Beſtimmung über den Werth der von Chriſto geleiſteten Satisfaction. Dagegen äußert ſich Limborch völlig unzweideutig. (Limb. Theol. christ. l. 3. c. 21. §. 6: „Satisfactio Christi dicitur, qua pro nobis poenas omnes luit peccatis nostris debitas, easque perferendo et exhauriendo divinae iustitiae satisfecit. Verum illa sententia nullum habet in scriptura fundamentum. Mors Chr. vocatur sacrificium pro peccato; atqui sacrificia non sunt solutiones debitorum, neque plenariae pro peccatis satisfactiones; sed illis peractis conceditur gratuita peccati

Kirche endlich hielt ſich von dieſen beiden Abwegen fern, und ſchloß an die einfache Anſelmiſche Lehre ſich an. Sie erklärt die verſöhnende Wirkung Chriſti in ſich ſelbſt für vollkommen zureichend, um die Sünden der Menſchen aufzuwägen und die Gerechtigkeit und Gnade Gottes gegen einander auszugleichen. „Nos docemus,“ bekennt einfach die Apol. der A. C. art. 7. (p. 201), „sacrificium Christi morientis in cruce satis fuisse pro peccatis totius mundi,“ und die Form. Conc. art. 3. (a. a. O.[43]) ſpricht von der „perfectissima pro humano genere satisfactio et expiatio, qua aeternae et immutabili iustitiae divinae satis est factum“[44].

Während aber in dieſer Beziehung die *katholiſche* Kirche von der lutheriſchen ſich dadurch ſcheidet, daß ſie das Verdienſt Chriſti für ein überzureichendes erklärt, ſcheidet ſie ſich auch von ihr dadurch, daß ſie — im Einklange mit ihrem Grundirrthume von nur theilweiſer Verderbniß der menſchlichen Natur, von noch übriger weſentlicher geiſtlichen Kraft der Natur ꝛc. — es zugleich in einer anderen Beziehung für ein nur zum Theil zureichendes hält, nehmlich in Beziehung auf das, was der Menſch bei ſeiner Rechtfertigung zu thun hat. Indem nehmlich die *lutheriſche* Kirche die Wirkung des Verdienſtes Chriſti unter der Bedingung des Glaubens auf alle Sünde und deren poſitive Strafe ausdehnt, und die Schuld ſowohl der Erbſünde, als der perſön-

---

remissio.“ — Ib. §. 8: „In eo errant quam maxime, quod velint redemtionis pretium per omnia aequivalens esse debere miseriae illi, e qua redemtio fit“ cet. — Ib. c. 22. §. 5: „Quaeri hic posset, quomodo *unius* hominis victima sufficere possit et revera suffecerit ad tot hominum myriades eorumque peccata innumera expiandum. Resp. Sufficit illa duplici respectu. Primo, respectu voluntatis divinae, quae ad generis humani liberationem nihil ultra requisivit, sed in unica hac victima acquievit. — Secundo resp. dignitatis personae Christi“ cet.)

43) Um noch anderer Stellen (zumal dann ſpäterer Dogmatiker) hier zu geſchweigen.

44) Aehnlich äußern ſich auch *reformirte* Symbole, wie Conf. Gall. art. 17. (ſ. oben S. 268); — obgleich in anderer Beziehung, als beim Arminianismus, allerdings, wie bereits bemerkt (S. 265 Anm. 31.), zu ſagen iſt, daß auch der Calvinismus die Satisfaction nur für theilweiſe zureichend erkläre.

lichen Sünde dadurch aufgehoben werden läßt[45]): ſo beſchränkt die katholiſche Kirche die Wirkung des Verdienſtes Chriſti zunächſt auf die Schuld der Erbſünde, und fordert für die perſönliche Sünde — als wäre dieſelbe auch etwas ſo weſentlich von der Erbſünde Verſchiedenes — noch perſönliche Genugthuung, die aber freilich auch in Zuſammenhange mit dem Verdienſte Chriſti gedacht wird. Das Tridentiner Concil erklärt ſich darüber Sess. 14. (Doctr. de poenitentiae sacramento) Cap. 8. (de satisfactionis necessitate et fructu) in der Hauptſache ſo: „Es ſcheint der göttlichen Gerechtigkeit angemeſſen, daß diejenigen, welche nach der Taufe mit Bewußtſeyn geſündigt haben, auf eine andere Weiſe zur Gnade der Sündenvergebung gelangen, als diejenigen, welche vor der Taufe aus Unwiſſenheit gefehlt haben. Auch geziemt es der göttlichen Gnade, uns durch Auferlegung beſonderer Satisfactionen die Vergebung perſönlicher, actueller, Sünden zu erſchweren, und uns dadurch von der Wiederholung derſelben abzuhalten. Endlich werden auch durch ſolche den Sünden entgegengeſetzte beſondere Tugendübungen die Reſte der Sünden und die ſchlimmen Gewohnheiten am beſten aus dem Gemüthe getilgt. Doch beruht die Kraft dieſer unſerer Genugthuung immer nur auf der Genugthuung Chriſti“[46]). So hat denn die katholiſche Kirche

---

45) Der 3. Artikel der Augsb. Conf. bekennt von Chriſto (ſ. dieſen §. zu Anf.), „daß er ein Opfer wäre, nicht allein für die Erbſünde, ſondern auch für alle andere Sünde“ („non tantum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis“). — Auch die reformirten Symbole, inſofern der Calviniſtiſche Prädeſtinationsvorbehalt dieſen dem Verdienſte Chriſti beigelegten Charakter des Vollzureichenden nicht eben wieder aufhebt, bekennen ein Gleiches. Vergl. Conf. Helv. II. c. 14: „Docemus, Christum unum morte vel passione sua esse omnium peccatorum satisfactionem, propitiationem vel expiationem.“

46) „Demum quoad satisfactionem, quae ex omnibus poenitentiae partibus, quemadmodum a patribus nostris christiano populo fuit perpetuo tempore commendata, ita una maxime nostra aetate summo pietatis praetextu impugnatur ab iis, qui speciem pietatis habent, virtutem autem eius abnegarunt: sancta Synodus declarat, falsum omnino esse et a verbo Dei alienum, culpam a Domino nunquam remitti, quin universa etiam poena condonetur; perspicua enim et illustria in sacris litteris exempla reperiuntur, quibus praeter divinam traditionem, hic error quam mani-

für actuelle bewußte Sünden außer dem Verdienſte Chriſti noch beſondere Satisfactionen als nothwendig aufgeſtellt [47]), und dieſe

festissime revincitur. Sane et divinae iustitiae ratio exigere videtur, ut aliter ab eo in gratiam recipiantur, qui ante baptismum per ignorantiam deliquerint, aliter vero, qui semel a peccati et daemonis servitute liberati, et accepto Sp. S. dono, scientes templum Dei violare et Sp. S. contristare non formidaverint. Et divinam clementiam decet, ne ita nobis absque ulla satisfactione peccata dimittantur, ut, occasione accepta, peccata leviora putantes, velut iniurii et contumeliosi Spiritui S., in graviora labamur, thesaurizantes nobis iram in die irae. Procul dubio enim magnopere a peccato revocant, et quasi freno quodam coërcent hae satisfactoriae poenae, cautioresque et vigilantiores in futurum poenitentes efficiunt; medentur quoque peccatorum reliquiis, et vitiosos habitus, male vivendo comparatos, contrariis virtutum actionibus tollunt. Neque vero securior ulla via in ecclesia Dei unquam existimata fuit ad amovendam imminentem a Domino poenam, quam ut haec poenitentiae opera homines cum vero animi dolore frequentent. Accedit ad haec, quod dum satisfaciendo patimur pro peccatis, Christo Iesu, qui pro peccatis nostris satisfecit, ex quo omnis nostra sufficientia est, conformes efficimur, certissimam quoque inde arrham habentes, quod si compatimur et conglorificabimur. Neque vero ita nostra est satisfactio haec, quam pro peccatis nostris exsolvimus, ut non sit per Chr. Iesum. Nam qui ex nobis, tanquam ex nobis, nihil possumus; eo cooperante, qui nos confortat, omnia possumus: ita non habet homo unde glorietur, sed omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus" cet. — Vergl. auch derſ. Sess. 14. de poen. can. 13: „Si quis dixerit, pro peccatis, quoad poenam temporalem, minime Deo per Christi merita satisfieri poenis ab eo inflictis et patienter toleratis, vel a sacerdote iniunctis, sed neque sponte susceptis, ut ieiuniis, orationibus, eleemosynis, vel aliis etiam pietatis operibus, atque ideo optimam poenitentiam esse tantum novam vitam: anathema sit," und can. 15.: „Si quis dixerit, claves ecclesiae esse datas tantum ad solvendum, non etiam ad ligandum, et propterea sacerdotes, dum imponunt poenas confitentibus, agere contra finem clavium, et contra institutionem Christi; et fictionem esse, quod virtute clavium, sublata poena aeterna, poena temporalis plerumque exsolvenda remaneat: anathema sit."

47) Alle ſolche Satisfactionen erkennt natürlich die luth. Kirche nicht an, und kann es nicht nach dem inneren Zuſammenhange ihrer Lehre. Vergl. Apol. A. C. art. 6. de confessione et satisfactione p. 184 sq.: („Adversarii) docent, in remissione peccati Deum remittere culpam, et

beſtehen nun entweder in eignen verdienſtlichen Werken (ſ. das unten Folgende), oder in der Erwerbung eines fremden (jenes obgedachten) perſönlichen Verdienſtes, welches die Kirche, ſo nun freilich im Grunde die eine willkührliche dogmatiſche Satzung — von der Beziehung des Verdienſtes Chriſti nur auf die Erbſünde — durch dieſe andere wieder aufhebend, auf den Strafbaren überträgt. Wie fein übrigens auch die katholiſche Kirche alle dieſe Satzungen rechtfertigen möge, ihr eigentlicher Grund, der auf Verkennung des wahren Weſens der Sünde, als ſei Erbſünde von perſönlicher Sünde zu trennen, auf Pelagianismus, als vermöge der (ſündige) Menſch irgend ein an ſich verdienſtliches Werk zu thun, auf Schmälerung des Verdienſtes Chriſti, das ja die h. Schrift (zugleich mit dem inneren Zeugniſſe des H. Geiſtes) durchaus unbeſchränkt, in alleiniger Vollgeltung zur Sühne menſchlicher Sünde ſtehen läßt, und auf gänzlicher Willkührlichkeit jener An=

---

tamen, quia convenit iustitiae div. punire peccatum, mutare poenam aeternam in poenam temporalem“ cet. „Haec tota res est commenticia, recens conficta, sine auctoritate scripturae et veterum scriptorum ecclesiasticorum.“ Ib. p. 192 sqq. „Cum mors Christi sit satisfactio pro morte aeterna, et cum ipsi adversarii fateantur, illa opera satisfactionum esse opera non debita, sed opera traditionum humanarum ..: tuto possumus affirmare, quod satisfactiones canonicae non sint necessariae iure divino ad remissionem culpae aut poenae aeternae aut poenae purgatorii.. At, inquiunt, convenit iustitiae Dei, punire peccatum. Certe punit in contritione, cum in illis terroribus iram suam ostendit.. Sustinent (sancti) et alias communes afflictiones, ita sustinent aliqui proprias poenas a Deo impositas, exempli causa.“ Ib. p. 195: „Ubi docet hoc scriptura, non posse nos a morte aeterna liberari, nisi per illam compensationem certarum poenarum praeter communes afflictiones? At contra saepissime docet, remissionem peccatorum gratis contingere propter Christum, Christum esse victorem peccati et mortis: quare non est assuendum meritum satisfactionis. Et quamvis afflictiones reliquae sint, tamen has interpretatur praesentis peccati mortificationes esse, non compensationes aeternae mortis seu pretia pro aet. morte.“ — Aehnlich auch die reformirte Kirche. Vergl. Conf. Helv. II. c. 14. („Improbamus illos, qui suis satisfactionibus existimant se pro commissis satisfacere peccatis; nam docemus, Christum unum .. esse omnium peccatorum satisfactionem“); Conf. Gall. art. 17. 24.; Conf. Belg. art. 23; ꝛc.

nahme von einem Theſaurus ſupererogationis, den die Kirche zu verwalten habe, beruht, iſt nicht zu verkennen.

Anmerkung. Im griechiſchen Lehrbegriff iſt die Lehre von dem Werke Chriſti, ſowie die Lehre von der Ordnung des Heils in Chriſto überhaupt [48]), wenig aus- und durchgebildet. Doch betrachtet die griechiſche Kirche in ihrem Hauptbekenntniſſe, der Confeſſio orthodoxa, den Tod Chriſti als Verſöhnungsopfer, wodurch er ſeinen Beruf als Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen vollendete, theils durch ein paſſives Tragen der Sündenlaſt, theils durch ein actives Realiſiren der Heiligkeit [49]); und um Anſelms von Canterbury Zeit finden wir der ſeinigen ähnliche Darſtellungen auch bei griechiſchen Dogmatikern [50]). Aber auch die dem Vollverdienſte Chriſti widerſprechende katholiſche Satisfactions-theorie hat ihre entſchiedene Analogie in der griechiſchen Kirche, in der griechiſchen Lehre nehmlich vom Verhältniſſe des Glaubens und der guten Werke in der Rechtfertigung. Wer — lehrt die griechiſche Kirche — der Verſöhnung mit Gott und der Sündenvergebung theilhaftig werden will, muß an Chriſtum glauben, Buße thun und in der Hoffnung auf Gottes vergebende Gnade gute Werke verrichten [51]), die als eine nothwendige Bedingung mit zur Rechtfertigung gehören [52]). Sie iſt in die-

48) Wir berühren dieſelbe — um des Zuſammenhanges willen — ſchon hier gleich in ihrem ganzen Connexe.

49) Conf. orthod. p. 85 sq.: *Ὁ θάνατος τοῦ Χριστοῦ, νὰ ἦτον μὲ διαφορώτερον τρόπον, παρὰ ὅπου ἦτον τῶν ἄλλων ὅλων ἀνθρώπων, διὰ ταῖς ἀφορμαῖς τούταις· πρῶτον διὰ τὸ βάρος τῶν ἁμαρτιῶν μας, δεύτερον διατὶ εἰς τὸν σταυρὸν ἀπάνω ἐπλήρου τὴν ἱερωσύνην· ἑαυτὸν προσενέγκας τῷ θεῷ καὶ πατρὶ εἰς ἀπολύτρωσιν τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων. Ἐκεῖ ἀκόμι εἰς τὸν σταυρὸν ἐτελείωνε τὴν μεσιτείαν ἀνάμεσον θεοῦ καὶ ἀνθρώπων.* (Col. 1, 20; 2, 14).

50) Vergl. C. Ullmann Nicol. v. Methone, Euthym. Zigab. und Nicet. Choniat., oder die dogmat. Entwickl. der griech. K. im 12. Jahrh., in den Theol. Studd. 1833. Hft. 3 S. 648—743.

51) Während die Conf. orthod. nur im Allgemeinen die *πίστις ὀρθὴ* und *ἔργα καλὰ* als die unzertrennlichen Bedingungen des ewigen Heils bezeichnet, ſpricht ſich Dosithei Conf. c. 13. etwas genauer dahin aus: *Πιστεύομεν οὐ διὰ πίστεως ἁπλῶς μόνης δικαιοῦσθαι τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ διὰ πίστεως καὶ ἐνεργουμένης διὰ τῆς ἀγάπης, τ' αὐτον εἰπεῖν, διὰ τῆς πίστεως καὶ τῶν ἔργων.*

52) Einen beſonderen Werth legen die Griechen dabei auf die Mönchstugenden, (wie denn auch das Mönchsweſen ſelbſt unter ihnen hoch reſpectirt wird;

ſen Grundſätzen der katholiſchen Kirche eng verwandt, nur daß ſie theils nicht *offen* von einem *Verdienſt* der Werke redet[53]), theils — und hauptſächlich — kein überſchüſſiges Verdienſt Chriſti und der Heiligen ſtatuirt, und daher auch die Lehre von einem Schatze ſolcher Verdienſte und die darauf ſich ſtützende Ablaßpraxis nicht aufgenommen hat.

Vergl. auch §. 47. Nr. 2.

§. 46.

Socinianismus.

In den ſocinianiſchen Lehrbegriff, wie er aus dem früher Bemerkten ſchon kennbar iſt, paßte nichts weniger, als die Lehre von einer ſtellvertretenden Genugthuung[54]). Die Gründe zur Verwerfung dieſer Lehre und alles damit Zuſammenhängenden[55]) entwickelt Socin hauptſächlich in ſeiner Schrift de I. Christo servatore[56]). Eine eigentliche Verſöhnung, ſagt er hier[57]) in weitläuftigen Expoſitionen, kann bei Gott nicht ſtatt finden, denn ſie ſetzt ein Erzürntſeyn voraus, was bei Gott nicht denkbar iſt. Gott vergiebt die Sünden aus Gnaden, alſo nicht indem er ſeiner Gerechtigkeit erſt Gnüge verſchaffte; er begnadigte freiwillig, alſo nicht erſt durch Chriſtus dazu bewogen. Gott wird mithin nicht mit uns

---

vergl. §. 69. Anm. u. §. 66, 3 Anm.), hauptſächlich — vorzugsweiſe die Ruſſen — auf Faſten. (Sie faſten wöchentlich Mittwochs und Freitags, jährlich am Johannistage und am Tage Kreuzerhöhung, und haben außerdem noch vier jährliche große Faſten — mit Genuß nur von Früchten, Kräutern, Brod und Fiſch, vielfach aber mit Schadloshaltung durch vorhergehende und nachfolgende Luſtbarkeiten —, nehmlich die 40 Tage vor Oſtern, vor Pfingſten faſt 3 Wochen bis Petri Paul, die Muttergottesfaſten 1—15. Aug., und die Apoſtel-Philippus-Faſten vom 15—26. November.) Vergl. §. 65. Schlußanmerkung.

53) Ja Neuere, wie namentlich *Platon* im Katech. S. 63 f., lehren über Glauben, Verdienſt und Werke ſelbſt ziemlich proteſtantiſch.

54) Die Lehre „Christum morte sua nobis salutem meruisse et pro peccatis nostris plenarie satisfecisse“ wird u. A. im Cat. Racov. de proph. Chr. munere cap. 8. qu. 12. (älterer Reviſion; in der ſpäteren eben ſo, nur mit etwas veränderten Worten) aufs heftigſte verworfen; ſ. Anm. 59.

55) Vergl. insbeſondere unten die Lehre von der Rechtfertigung §. 47, 1.

56) In der Biblioth. fratr. Pol. T. I.

57) Vergl. auch die Sociniſche Schrift de iustific. u. a.

verſöhnt, ſondern nur wir mit ihm[58]). Auch durch die altteſtamentlichen Opfer iſt nicht eigentlich eine Schuld an Gott abgetragen worden; denn wie könnte Gott durch ſeine eignen Geſchöpfe bezahlt werden! Die Schuld wird immer nur durch einen göttlichen Gnadenbeſchluß erlaſſen, und nur eben durch einen ſolchen kommt uns auch der Tod Chriſti zu gute. Der Begriff der Zurechnung von perſönlicher Strafe oder perſönlichem Verdienſt enthält einen inneren Widerſpruch[59]). — In dieſen negativen Sinn ſuchte denn

---

58) Schon in dieſer negativen Beziehung konnte daher mit Recht Episcopius den Unterſchied der ſocinianiſchen Anſicht über das Werk Chriſti von der eignen, remonſtrantiſch-ſatisfactoriſchen, ſo beſtimmen, daß nach der erſteren das Leiden Chriſti nur aliquid valere apud homines, nach der letzteren apud Deum.

59) Vergl. Cat. Rac. (letzter Reviſion) p. 268 sq. (de proph. Chr. munere cap. 8. qu. 12 sqq.): „Nonne etiam ideo Christus est mortuus, ut salutem nostram proprie loquendo mereretur et peccatorum nostrorum debita proprie itidem loquendo dissolveret? Etsi nunc vulgo ita Christiani sentiant, tamen ea sententia tum fallax est et erronea [„quod non solum de ea nihil exstet in scripturis, verum etiam scripturis et sanae rationi repugnet," wie es in der folg. qu. heißt] tum admodum perniciosa [„quod hominibus fenestram ad peccandi licentiam aperiat, aut certe ad socordiam in pietate colenda eos invitet" nach dem Folgenden, cap. 8. qu. 17.], siquidem id sibi volunt Chr., aequivalentes pro peccatis nostris poenas persolvisse et obedientiae suae pretio inobedientiam nostram exacte compensasse.. Id scripturis repugnat ad eum modum, quod scripturae passim deum peccata hominibus gratuito remittere testentur.. Rationi repugnat, quod sequeretur, Chr. aeternam mortem subiisse,.. ut taceamus unam per se mortem, etiamsi tandem aeterna fuisset, nedum adeo brevem, innumeris aeternis mortibus aequalem non esse." — Vergl. auch ib. p. 280 sq.: „Neque tamen hoc [sacrificium Christi; vergl. S. 280. 282] eam vim habet, quasi deus debita nostra sibi proprie persoluta acceperit ..; proinde hoc immensae dei gratiae et liberalitati adscribendum est, quod non solum nihil eorum, quae sibi a nobis debebantur, receperit, non solum omnia debita nobis condonaverit, sed etiam victimam de suo eamque filium suum proprium et unigenitum uniceque dilectum, agnum illum immaculatum pro nobis peccatisque nostris impenderit, non ut sibi quidquam pro nobis persolveret, (ficta enim solutio haec foret, non vera solutio), sed ut nobis tanto maius certiusque ius veniae et aet. vitae faceret" cet.

auch Socin[60]) alle neuteſt. Stellen zu deuten, die von Stellvertretung, Verſöhnung, Sündentragung ꝛc. reden, indem er immer nur die Lehre Chriſti das Werkzeug ſeyn ließ zur Befreiung von den Sünden, das Wort *καταλλαγή* nur auf die göttliche Wegweiſung durch Chriſtus bezog, wie die Menſchen ſich Gott wieder zuwenden könnten[61]), das *ἁμαρτίαν* 2 Cor. 5, 21 als hominem pro peccatore habitum faßte, u. ſ. w.

Was nun die poſitive ſocinianiſche Lehre von der Erlöſung betrifft, ſo erklärt Socin — im Einklange mit dem hier und oben (§. 32.) Bemerkten — in ſ. angeführten Schrift de Christo servatore u. häufig anderwärts unzweideutig, Chriſtus ſei darum unſer Erlöſer, weil er uns den Weg des ewigen Heils geoffenbart, geſichert, und in ſeiner eignen Perſon, theils durch das Beiſpiel ſeines Lebens, theils durch ſeinen Tod gezeigt habe, und weil er uns das ewige Leben ſelbſt ertheilen wolle. Die Lehre (Verheißung und Geſetzgebung) iſt alſo der wichtigſte Theil des Erlöſungswerkes Chriſti, und die Hauptſache dabei iſt — nach der angef. Schr. (vergl. mit dem Cat. Rac.) —, daß er, wie kein anderer Lehrer, die göttlichen Geſetze und Verheißungen ſelbſt theils ſchon erfüllt hat, theils noch erfüllen wird, indem er, zu göttlicher Macht, Würde und Herrlichkeit erhoben (dies der Haupt- und Zielpunkt des ganzen Erlöſungswerks[62]), auf welchen Chriſtus zum Lohn ſeines Gehorſams erhöhet worden[63])), die Seligkeit auch ertheilen kann, die er verheißen hat. — Die erlöſende Wirkung Chriſti theilt auch Socin in das prophetiſche, prieſterliche und königliche Amt[64]). Das

60) Und ihm nachfolgend auch in der Kürze der Catech. Racov.

61) Vergl. Cat. Rac. p. 284 (qu. 408. oder de proph. Chr. mun. cap. 8. qu. 32.): „Quid de reconciliatione sentis? Christum I. nobis, qui propter peccata nostra dei inimici eramus et ab eo alienati, viam ostendisse, quemadmodum nos ad deum converti atque ad eum modum ei reconciliari oporteat; et ad id faciendum morte etiam sua, in qua tanta erga nos caritas dei apparuit, nos vehementer impulisse.“

62) Vergl. Cat. Rac. p. 266: „Cum Christus ita resurrexit, ut supremam in omnia potestatem fuerit adeptus, omnis de salute nostra dubitandi causa sublata est.“

63) Vergl. Socin. Praelectt. theol. c. 23.

64) Nach dieſen drei Aemtern behandelt denn auch der Rakauiſche Katech. die Lehre vom Werke Chriſti.

prophetiſche beſteht in der vollkommenen Bekanntmachung des göttlichen Willens und in der Stiftung eines neuen Bundes[65]), und wurde von Chriſto in dieſem Leben erfüllt; das prieſterliche und königliche aber vollzieht er in dem Zuſtande himmliſcher Erhöhung[66]), wo ihm die königliche Gewalt zuſteht, die Seinen zu leiten, ſchützen und beſeligen. Das prieſterliche Amt iſt nehmlich dabei nur der Theil ſeiner königlichen Thätigkeit, wonach er die Seinen unmittelbar von Sündenſtrafen befreiet und reinigt[67]);

---

65) Vergl. Cat. Rac. p. 145 (letzt. Reviſ.): „Munus propheticum consistit in eo, quod nobis absconditam voluntatem dei perfecte manifestarit, confirmarit et sanxerit."

66) Auch ſelbſt das prieſterliche wird vollzogen nur erſt dann, mit nichten etwa ſchon am Kreuz. („Annon Christus erat sacerdos, antequam in coelos ascenderet, et praesertim cruci affixus penderet? Non erat" — Cat. Rac. de mun. Chr. sacerd. qu. 8. Vergl. ib. qu. 10: „Non . . , ac si Christus, antequam in coelos exaltatus esset, sacrificium suum per mortem consummasset" cet., und Socin. de I. Chr. filii Dei nat. et essent. p. 103: „Constat, Christum seipsum non in cruce, sed in ipso coelo Deo obtulisse. Quod etiam abunde hac re confirmatur, quod Christus sacerdos plane inauguratus non fuit, nisi post mortem suam, imo post suum in coelum ascensum.") Vergl. das unten S. 281 f. Folgende über des prieſterlichen Amtes Beginn.

67) Der Cat. Rac. ſagt über das munus sacerdotale Chr. qu. 476 (de mun. Chr. sacerd. qu. 1.): „In eo situm est, quod quemadmodum pro regio munere potest nobis in omnibus nostris necessitatibus subvenire, ita pro mun. sacerdotali subvenire vult ac porro subvenit, atque haec illius subveniendi s. opis afferendae ratio *sacrificium* eius appellatur;" und dann qu. 477: „quod, quemadmodum in V. T. summus pontifex, ingressus in sancta sanctorum, ea, quae ad expianda peccata populi spectarent, perficiebat, ita Chr. nunc penetravit coelos, ut illic deo appareat pro nobis et omnia ad expiationem peccator. nostror. spectantia peragat." Wie letzteres geſchehe, ſagt darauf qu. 479: „Qui expiationem peccator. nostror. Iesus in coelis peragit? Primum a peccatorum poenis nos liberat, dum virtute et potestate, quam a patre plenam et absolutam consecutus est, perpetuo nos tuetur et iram dei interventu suo quodammodo a nobis arcet; deinde ab ipsorum peccatorum servitute nos liberat, dum eadem potestate ab omni flagitiorum genere nos retrahit et avocat, id vero in sua ipsius persona ostendendo, quid consequatur is, qui a peccando desistit; vel etiam alia ratione nos hortando et monendo, nobis opem ferendo ac interdum puniendo, a peccati iugo exsolvit."

der Weg dazu und ſein Beginn, aber auch nur erſt dies, durchaus noch nicht der Vollbeſitz der prieſterlichen (und königlichen) Würde, war Chriſti Tod.

Dieſer Tod Chriſti — um nun zuletzt die ſocinianiſche Lehre von ihm im Verhältniſſe zum geſammten Erlöſungswerke noch insbeſondere zu betrachten — gehörte (nach der angef. Schr.) allen drei Aemtern an: zunächſt dem prophetiſchen Amte, weil Chriſtus dadurch ſeine Lehre beſtätigte, und die Menſchen auch geneigt machte, ſie als Seligkeitsmittel zu benutzen [68]); Beſtätigungsmittel der Lehre aber war derſelbe theils als Beiſpiel, wie man für Wahrheit und Menſchenwohl ſterben könne, theils als Ausdruck der unerſchütterlichen Ueberzeugung Jeſu von der Wahrheit ſeiner Lehre, theils als Bekräftigung der Abſicht Gottes, auch den Neuen Bund durch eine altteſtamentlicher Bundſchließung analoge Thatſache zu bezeichnen. Dabei aber darf der Tod Chriſti nie getrennt gedacht werden von ſeiner Auferſtehung und Erhöhung [69]), und nur in Verbindung mit dieſer, als dem Siegel der göttlichen Anerkennung, hat derſelbe für die Lehre die vollkommene beſtätigende Kraft. Sodann iſt der Tod Chriſti und ſeine Auferſtehung auch die Grundlage und der Anfang des prieſterlichen und königlichen Amtes. Um Jeſum zu der dieſem gemäßen Thätigkeit, vermöge deren er die Seinen theilnehmend ſchützt, geſchickt zu machen, dazu war gerade ſein ſchmerzliches Leiden und Sterben nothwendig, wodurch er ja das menſchliche Elend aus eigner Erfahrung kennen lernte und zur Hülfe

68) Beides hebt auch der Cat. Rac. hervor, wenn das Eine auch nicht ganz in derſelben Weiſe. Vergl. Cat. Rac. p. 265: „(Mors Chr. nobis voluntatem dei confirmavit) duplici ratione, primum quod ab asserenda sua doctrina ne acerbissima quidem morte deterreri se passus est, nominatim vero, quod novum foedus sanguine suo sanxerit; .. deinde quod per mortem pervenerit ad resurrectionem, ex qua maxima oritur divinae voluntatis confirmatio deque nostra resurrectione et vitae aeternae adeptione certissima persuasio.“ (Das andere oben Bemerkte wird natürlich dadurch begründet, „quod ex omnibus, quae Deus et Chr. nostrae salutis causa fecerunt, mors Christi potissimum nobis Dei et Christi caritatem ostendat et ante oculos ponat“ — Cat. Rac. qu. 387.).

69) Cat. Rac. p. 267: „Mors Christi inutilis et inefficax futura fuisset, nisi eam consecuta fuisset Christi resurrectio.“

deſto geneigter und fähiger, auch unſeres unbedingten Vertrauens deſto gewiſſer ward. Ohnehin aber war auch der Tod Chriſti als Theil ſeines die hohe Belohnung ihm erringenden vollkommenen Gehorſams, und beſonders als der nothwendige Weg zu ſeiner Auferſtehung und Verherrlichung [70]) die Grundlage ſeines königlichen Amts. Endlich iſt derſelbe auch inſofern der Beginn des prieſterlichen Amts, inſofern er, jedoch nicht als Tod allein, ſondern verbunden mit der darauf folgenden Erſcheinung des Verſtorbenen, aber auch Auferſtandenen vor Gott, ähnlich wie die Vergießung des Blutes der altteſt. Opferthiere und ihre Darbringung, die Vorbereitung, wiewohl nicht etwa die Urſache, zu dem war, was Chriſtus durch Befreiung von den ewigen Strafen und Gewährung ewiger Seligkeit fortwährend zur Expiation der Seinigen im Himmel thut [71]): ein myſteriöſer Punkt, über den ſich Socin in ſeinen Praelectt. theol. ausführlicher äußert [72]).

---

70) „Mors via ad resurrectionem et exaltationem Christi .., adeo ut sine ea, secundum Dei decretum, pervenire ad illam non potuerit“ — Cat. Rac. qu. 387.

71) Vergl. Cat. Rac. [oben S. 280 Anm. 67, und] p. 280: „A peccatorum poena nos liberavit, cum se ipsum pro nobis, deo sic volente, in mortem tradidit et per sanguinem proprium in coelesti sacrario obtulit“ cet. Genauer, als hier, und in Beziehung auf den Tod auch genauer, als an den eb. angef. Stellen, ſagt dies der Cat. de proph. Chr. mun. cap. 8. qu. 37: „Mactatio illius pecudis, quae quotannis [im alten Bunde] mactabatur, et cuius cum sanguine summus Pontifex in sancta sanctorum ingrediebatur, Christi mortem adumbrabat; quae ut non erat ipsum sacrificium, verum quaedam ad sacrificium praeparatio et illius inchoatio quaedam, sacrificium vero ipsum tum peragi certum erat, cum summ. Pontif. ingrediebatur cum illo sanguine in sancta sanctorum: ita etiam mors Christi non erat ipsum sacrificium, verum quaedam ad sacrificium praeparatio et sacrificii inchoatio. Sacrificium vero ipsum tum peractum fuit, cum Christus in ipsum coelum ingressus est.“ Demgemäß heißt es im Abſchn. de mun Chr. sacerd. qu. 10: „Non .., ac si Christus, antequam in coelos exaltatus esset, sacrificium suum per mortem consummasset; verum eo quod modus expiandi et purgandi peccata, ex quo Christus a mortuis excitatus profectus est in coelum, et illic se ipsum pro nobis Deo obtulit, perfectus et absolutus fuit“ cet.

72) Vergl. Praelectt. theol. c. 16—29.

III. Von der Aneignung des Werkes Chriſti, oder von der Rechtfertigung.

§. 47.

Im Allgemeinen.

Die Lehre von der Rechtfertigung — der Mittelpunkt der chriſtlichen Theologie („der höchſte, fürnehmſte Artikel der ganzen chriſtlichen Lehre;“ Apol. der A. C. Art. 2. Anf.) [73]), wie die Rechtfertigung ſelbſt der Mittelpunkt des chriſtlichen Lebens iſt — ward von *Luther* im Gegenſatz gegen grobe Mißbräuche, als Grundlage und Anfang der ganzen Reformation, ſo klar und einfach ans Licht geſtellt, wie es ſeit der Apoſtelzeit nicht geſchehen war, und bildet, wie die katholiſche Rechtfertigungslehre den praktiſchen katholiſchen Grundirrthum [74]), ſo einen Hauptdifferenzpunkt, ja in ihrem ganzen Zuſammenhange in praktiſcher Beziehung ſchlechthin *den* Hauptdifferenzpunkt zwiſchen der *lutheriſchen* und *katholiſchen* Kirche. Der Unterſchied liegt weſentlich darin, daß auf jener Seite Chriſtus in jeder Beziehung der durchaus einzige Grund der Rechtfertigung iſt, auf dieſer *nicht* der durchaus einzige. Oder mit anderen Worten, genauer: Beide Kirchen kommen den Worten nach darin überein, daß das Verdienſt Chriſti der einzige objective Grund des menſchlichen Heils, und daß der Glaube an Chriſtum der Anfangspunkt ſei, von welchem die Bekehrung des Menſchen ausgehen müſſe. Aber die *römiſche* Kirche ſagt nun, in ihrer beſſeren Meinung von des Menſchen noch übri=

---

73) „Was ſind alle Creaturen gegen dieſen Artikel gerechnet? .. Verſtehen wir dieſen Art. recht u. rein, ſo haben wir die rechte himml. Sonne; verlieren wir ihn aber, ſo haben wir auch nichts anders, denn eitel hölliſche Finſterniß .. Man kann ihn nimmermehr hoch genug heben und vertheidigen“ — *Luther* über Gal. 2, 11. Lpz. A. Th. XI. S. 79.

74) Als theoretiſchen katholiſchen Grundirrthum erkannten wir oben §. 36 ff. den anthropologiſchen, den (pelagianiſchen) Wahn von nichts weniger als völlig verderbter Natur des Menſchen, alſo ſeichte Sündenerkenntniß; im innigſten untrennbarſten Zuſammenhange mit demſelben, nur als ſeine andere, als ſeine praktiſche, Seite erſcheint nun hier, als praktiſcher Grundirrthum, der ſoteriologiſche, der Wahn von einer Rechtfertigung nicht lediglich durch Chriſti Verdienſt, ſeichte Gnadenerkenntniß.

ger Kraft, in ihrer grundirrthümlichen Hinneigung zu Pelagianismus, dieſer Glaube allein (als — nach lutheriſchem Begriff — die göttlich gewirkte aneignende Ergreifung des objectiven alleinigen Verdienſtes Chriſti) ſei noch nicht hinreichend zur Erlangung der Sündenvergebung und Seligkeit; es müßten auch noch daneben gute Werke hinzukommen, von denen allerdings die beſſeren katholiſchen Theologen behaupten, daß ſie aus dem durch die Liebe wirkſamen Glauben hervorgingen, und dieſe innere Gerechtmachung oder Heiligung durch die göttliche Gnade, von der alle gute Werke ein Ausfluß ſeien, ſei nun eben die Rechtfertigung und als ſolche die nothwendige Bedingung zur Erlangung der Seligkeit. Eine wahre innere Heiligung nun hat auch in dem lutheriſchen Lehrſyſtem ihren weſentlichen Platz; ſie wird von der lutheriſchen Kirche als nothwendige Wirkung des lebendigen Glaubens, ja eben nur des Glaubens, aufgefaßt, und die daraus hervorgehenden guten Werke als die nothwendigen Früchte des Glaubens; aber das Vertrauen des Menſchen, des Sünders, hinſichtlich der Sündenvergebung und Seligkeit will und kann ſie nicht auf dieſe ſubjective Gemüthsbeſchaffenheit, ſondern allein auf das Objective des Verdienſtes (der Gerechtigkeit) Chriſti gründen[75]), das dem Gläubigen zugerechnet werde, und das derſelbe mit Verzichtung auf alles eigene Verdienſt nur demüthig von Gott anzunehmen habe; und ſie verſteht unter Rechtfertigung nicht jenes unrein Subjective, ſondern das lautere Objective der Gerechterklärung vor Gott allein vermöge des Glaubens an das Verdienſt, die Todes- und Lebensgerechtigkeit Chriſti, als wodurch allein die Sünde des Sünders bedeckt werden könne. Allerdings ſei dieſer Glaube ein göttliches Lebensprincip, welches ſich nothwendig nach außen in wahrhaft guten Werken offenbare; dieſe Offenbarung des göttlichen Lebens ſei aber hienieden in den Gläubigen immer nur etwas Mangelhaftes, durch die Sünde Gehemmtes, etwas nur Fortſchreitendes; die ſubjective Gemüthsbeſchaffenheit entſpreche nie vollkommen dem Ideal der Heiligkeit, und könne daher auch nimmermehr der Grund des menſchlichen Vertrauens werden. Die römiſche Dogmatik, welche, die Sünde verkleinernd (§. 38.), wie

75) Auf die Liebe, nicht daß wir Ihn geliebt haben, ſondern daß Er uns geliebt hat ꝛc. 1 Joh. 4, 10.

des Sündentilgers Werk (§. 45.), den Sünder zu einem ſolchen ſubjectiven Grunde ſeines Vertrauens hinweiſe, verleite ihn entweder zu hochmüthiger werkheiliger Selbſttäuſchung, wenn er ſeine Sünde nicht erkenne, oder, wenn er ſie erkenne, zu einer kleinmüthigen Verzweiflung. — Genauer im Einzelnen über katholiſche und lutheriſche Lehre §. 48.

Wie nun dieſe lutheriſche und katholiſche Rechtfertigungslehre ſich als die beiden chriſtlich-kirchlichen Grunddivergenzen in der Lehre von der Rechtfertigung überhaupt darſtellen, ſo erſcheint die Lehre aller übrigen eigenthümlichen Kirchenpartheien nur entweder als eine Schwächung oder eine Entſtellung (Entſtellung aber freilich gerade meiſt durch [gleichſam vermittelnde] Mitaufnahme katholiſcher Elemente) der lutheriſchen, oder als eine an ſich der katholiſchen verwandte.

1. An die Lehre der lutheriſchen Kirche von der Rechtfertigung ſchließt ſich zunächſt die reformirte Kirche an. Sie hat auch hier die einzelnen hauptſächlichſten lutheriſchen Lehrbeſtimmungen aufgenommen [76]), kann aber natürlich, durch ihre we-

76) Die Conf. Helv. II. c. 15. bekennt: „Docemus cum apostolo, hominem peccatorem iustificari sola fide in Christum.. Iustificare autem significat apostolo .. peccata remittere, a culpa et poena absolvere, in gratiam recipere et iustum pronuntiare;“ (darauf — nach c. 16. — „fides .. omnis generis bonos fructus et bona opera progignit“); Conf. Gall. art. 18.: „In sola Chr. obedientia prorsus acquiescimus, quae quidem nobis imputatur, tum ut tegantur omnia nostra peccata, tum etiam ut gratiam coram Deo nanciscamur;“ (daher — nach art. 20. — „credimus, nos sola fide fieri iustitiae participes;“ aber — art. 22. — „tantum abest, ut bene et sancte vivendi studium fides exstinguat, ut etiam illud cieat et inflammet in nobis, unde bona opera necessario consequuntur“); Art. Angl. 11. 12.: „Tantum propter meritum Christi per fidem .. iusti coram Deo reputamur. Quare, sola fide nos iustificari, doctrina est saluberrima ac consolationis plenissima. Bona opera, quae sunt fructus fidei, quanquam peccata nostra expiare non possunt, Deo tamen grata sunt et accepta in Christo, atque ex vera et viva fide necessario profluunt;“ Conf. Belg. art. 22: „Credimus, Sp. S. veram in cordibus nostris fidem accendere, quae I. Chr. cum omnibus suis meritis amplectitur eumque suum ac sibi proprium efficit nihilque amplius extra eum quaerit. Merito igitur cum Paulo di-

ſentliche Irrlehre von der Perſon Chriſti gehemmt, hier noch weniger, als in der Lehre von dem Werke Chriſti, ihre abſtract theoretiſchen Beſtimmungen recht kräftig und lebendig in die concrete Praxis führen [77]. Daher denn auch wieder die theoretiſche Folge, daß, während die lutheriſche Kirche ihre Lehre von der Rechtfertigung als die praktiſche Hauptlehre geltend macht [78], die Rechtfertigungslehre der reformirten Kirche ihrer praktiſchen Bedeutung nach hinter der Calviniſchen Prädeſtinationslehre entſchieden zurücktritt [79]. Mit der reformirten Kirche ſtimmt nun im allgemei-

---

cimus, nos sola fide iustificari.. Interim proprie loquendo nequaquam intelligimus ipsam fidem quae nos iustificat, ut quae sit duntaxat instrumentum, quo Chr., iustitiam nostram, apprehendimus“ („Fieri autem non potest — art. 24. —, ut sancta haec fides in homine otiosa sit“ cet.); Heidelb. Katech. Fr. 60: „Wie biſt du gerecht vor Gott? Allein durch wahren Glauben an J. Chr. [vergl. Fr. 21. „Was iſt wahrer Glaube?“]; alſo daß .. Gott ohne all mein Verdienſt aus lauter Gnade mir die vollkommene Genugthuung, Gerechtigkeit und Heiligkeit Chriſti ſchenkt u. zurechnet, als hätte ich nie keine Sünde begangen noch gehabt, und ſelbſt alle den Gehorſam vollbracht, den Chriſtus für mich hat geleiſtet.“ (Vergl. auch hinſichtlich der reformirten Rechtfertigungslehre §. 48. gegen Ende, Nr. 3.)

77) Iſt Chriſtus nicht in jedem Moment ſeines Weſens und Seyns und in jeder Beziehung wahrhaft und wirkſam Gott und Menſch, ſo iſt auch ſeine Gerechtigkeit nicht in jedem Moment vollgültig zur Deckung menſchlicher Sünde, wenigſtens nicht lebenskräftig allezeit dafür zu erkennen.

78) Auch — beiläufig bemerkt — geltend gemacht hat ſelbſt ſchon zur Zeit des prädeſtinatianiſirenden Lutherſchen Streites mit Erasmus.

79) Als ein einzelnes die praktiſche Thatſache des mehreren Zurücktretens der praktiſchen Bedeutung der Rechtfertigungslehre in dem reformirten Lehrbegriff noch mehr veranſchaulichendes Moment kann auch die reformirterſeits (vergl. die Eintheilung des Calviniſchen Catech. Genev. [im Einklange mit der Calviniſchen Lehre von der Buße im Verh. z. Glauben, §. 48, 3.], ſo wie — im Weſentlichen, nur hier unter unanſtößiger Aufſchrift — auch des Heidelb. Katech., oben S. 114 und 116) ſtattfindende Vorausnahme des zweiten Hauptſtücks des lutheriſchen Katechismus vor dem erſten (die Stellung des Geſetzes nach dem Glauben —, wie ſie auch katholiſcherſeits der Catech. Romanus [ſ. S. 98] und griechiſcherſeits die Conf. orthod. [ſ. S. 102] hat) angeführt werden, ſowie überhaupt der ganze mehr geſetzlich altteſtamentliche Charakter (vergl. oben §. 11.) der reformirten Kirche.

nen Begriff wieder die Arminianiſche Parthei überein [80]). Sie unterſcheidet ſich von ihr aber nicht unweſentlich im Einzelnen, theils nehmlich dadurch, daß zufolge der ſcotiſtiſchen Anſicht von dem Werke Chriſti (vergl. §. 45.) von einer eigentlichen Zurechnung der Gerechtigkeit Chriſti in dem arminianiſchen Syſtem nicht die Rede ſeyn kann [81]), theils auch — als Folge des Arminianiſchen Pelagianiſirens — durch eine der katholiſchen ſich mehr nähernde Ausdrucksweiſe und Anſicht über das Verhältniß des Glaubens und der Werke [82]). Endlich ſchließt ſich von

---

80) Conf. Rem. 18, 3: „Iustificatio est: peccatoris vere resipiscentis ac credentis per et propter Christum vera fide apprehensum misericors et quidem plenaria coram Deo ab omni reatu absolutio sive gratuita peccatorum omnium per veram fidem in I. Chr. obtenta remissio.“ Vergl. Apol. Conf. Rem. p. 112. a.; auch Limborch Theol. christ. 6, 4, 31: „Iustificatio est actus mentis divinae purus putus, qua Deus nos habet pro iustis.“

81) Apol. Conf. Remonstr. p. 112. b.: „Remonstrantes phrasin illam: *Chr. iustitiam nobis imputari* in declaratione sua non usurparunt, non, quod eam benigna interpretatione in commodum sensum flecti non posse credant, sed quod si rigide accipiatur, consistere non possit cum illa, quae proprie est ecclesiarum reform. sententia, qua iustitia nobis imputari dicitur propter Chr. meritum et obedientiam“ (iustitiam). Vergl. *Curcell.* Rel. chr. instit. 7, 9, 6: „Nullibi docet scriptura, iustitiam Christi nobis imputari. Et id absurdum est. Nemo enim in se iniustus aliena iustitia potest esse formaliter iustus, non magis, quam aliena albedine Aethiops esse albus.“

82) Conf. Remonstr. 11, 1 sqq.: „Fides in Christum est deliberatus et firmus animi assensus, verbo Dei adhibitus et cum vera in Christum fiducia coniunctus, quo non tantum doctrinae Chr. tanquam verae ac divinae firmiter assentimus ac fidenter inhaeremus, sed in ipsum etiam Chr. ad salutem a Deo nobis ex pura gratia datum toti recumbimus.. Itaque ad fidem veram et salvificam non sufficit sola notitia divinae voluntatis, .. neque assensus etiam quilibet, .. sed requiritur omnino firmus et solidus voluntatisque deliberatae imperio roboratus, denique fiducialis et obsequiosus assensus, qui et fiducia dicitur .. Assensus eiusmodi fiducialis vel obsequiosa haec fiducia demum est vera ac viva fides, quae secum necessario trahit observationem mandatorum I. Chr. sive bona opera.“ Vergl. Limborch. Theol. christ. 6, 4, 22: „Sciendum, quando dicimus, nos fide iustificari, nos non excludere opera, quae fides exigit et tanquam foecunda mater producit; sed ea includere ... Sine

der einen Seite an die lutheriſche Dogmatik auch die ſocinianiſche Parthei an, wiewohl ſie auf der anderen Seite zugleich noch viel weiter ſich wieder von ihr entfernt. Auch Socin nehmlich faßt die iustificatio entſchieden als etwas Objectives auf[83]; er leugnet, daß der Menſch durch Werke, ſeien ſie vor oder nach der Bekehrung gethan, gerechtfertigt werde, behauptet, daß der Grund der Rechtfertigung nicht in der Würdigkeit des Menſchen, ſondern in der göttlichen Gnade zu ſuchen, und hebt hervor, daß der Glaube an Chriſtum als unerläßliche Bedingung zur Rechtfertigung nothwendig ſei[84]; allein in Rückſicht des ſpeciellen Begriffs jener

---

operibus autem fides mortua et ad iustificationem inefficax est" (obgleich das Meritoriſche der bona opera zu leugnen iſt; ib. 5, 78, 12); und ib. 6, 4, 31 (daß die fides nicht formalis iustificationis causa ſei, ſondern „conditio in nobis et a nobis requisita, ut iustificationem consequamur. Est itaque actus, qui licet in se spectatus perfectus nequaquam sit, .. tamen a Deo gratiosa et liberrima voluntate pro pleno et perfecto acceptatur" cet.). — Auf dieſe katholiſirende arminianiſche Anſicht (vergl. §. 48. geg. Ende Nr. 2.) deutet auch die arminianiſche Beantwortung der Frage hin, ob der rechtfertigende Glaube (der übrigens nicht fides iustificans, ſondern f. salvifica genannt wird; vergl. Conf. Rem. 10. 11. mit Apol. Conf. p. 107 b) die fides ſei, quae viva, oder qua viva est. Beides wird für weſentlich gleich erklärt („utrimque bonorum operum praesentia necessaria esse statuitur" Apol. Conf. Rem. p. 113), doch letzteres für praktiſch richtiger („Sane si dicatur fidem requiri ad iustificationem, quatenus est viva fides, necessitas bonorum opp. et pietatis christ. fortius adstruitur, quam si dicatur fidem requiri, quae viva est"). — Vergl. überhaupt unten §. 52. (auch noch über eine beſondere Meinung vom Garnichtſündigen).

83) S. F. Socin. Praelectt. theol. c. 15. und vornehmlich *Tract. de iustific.* (Opp. I. p. 602 u. Bibl. fr. Pol. T. II.). An letzterem Orte p. 602 heißt es ausdrücklich: „Iustificatio nostra coram Deo, ut uno verbo dicam, nihil aliud est, quam a Deo pro iustis haberi." — Vergl. Catech. Racov. qu. 453: „Iustificatio est, cum nos deus pro iustis habet, quod ea ratione facit, cum nobis et peccata remittit et nos vita aeterna donat."

84) Socin. de iustif. l. c.: „Quod ad nos pertinet, non aliter reipsa iusti coram deo habemur, et delictor. nostror. veniam ab ipso consequimur, quam si in I. Chr. credamus;" und Cat. Rac. qu. 454: „Ergo sine fide in Christum nemo iustificatur? Nemo prorsus." Vergl. Socin. de Chr. serv. 4, 11: „Fides in Christum, qua iustificamur, .. operibus propterea merito opponitur, quia nec perpetuam et absolutissimam praeceptorum dei conservationem ipsa per se

iustificatio und dieſes Glaubens tritt er nach ſeiner Verſchiedenheit in der Lehre von dem Menſchen und von Chriſto in entſchiedenen Gegenſatz gegen die lutheriſche Kirche, ſo daß von einer Rechtfertigung durch den Glauben im lutheriſch kirchlichen Sinne bei ihm gar nicht die Rede ſeyn kann. Jede imputatio iustitiae Christi wird, zugleich mit aller ſtellvertretenden Genugthuung[85]), unbedingt verworfen[86]), indem Rechtfertigung ſchlechthin nur als Verzeihung, als einfacher göttlicher Gnadenbeſchluß, erſcheint[87]). In Betreff des Glaubens aber behauptet Socin, daß die guten Werke nicht (wie Luther ſagt) Wirkung und Folge der Rechtfertigung durch den Glauben ſeien, ſondern daß der praktiſche Gehorſam, der die guten Werke hervorbringe, ſelbſt ſchon zum Glauben gehöre, forma et substantia fidei ſei[88]). An Chriſtus glauben, ſagt er, heißt

---

continet, nec propria vi iustificat, sed propter dei clementiam, qui eiusmodi opus facientibus .. iustitiam quantumvis antea iniustis imputare dignatus est, et ipsos pro iustis coram se habere pro incomparabili sua benignitate voluit."

85) S. oben §. 46. — Vergl. darüber noch insbeſondere, in näherem Verhältniſſe zu dem ſo eben zu Bemerkenden, Cat. Rac. de proph. Chr. mun. cap. 8. qu. 15.: „Scripturae passim, Deum peccata hominibus gratuito remittere, testantur, potissimum vero sub N. F.; at remissioni gratuitae nihil adversatur magis, quam satisfactio. Cui enim creditori satisfit, vel ab ipso debitore, vel ab alio debitoris nomine, de eo dici non potest vere, eum debitum gratuito ex ipsa gratia remisisse." Desgleichen Soc. de iustif. p. 603 sqq.: „Non quia is (Chr.) Deo morte sua id solverit, quod nos propter scelera nostra eius iustitiae debebamus, atque ea ratione Deum nobis conciliaverit, aut, quia merito tam insigni obedientiae suae iram Dei adv. nos placaverit: siquidem neque his rebus quidquam opus erat, neque eae ullo modo fieri poterant; sed quia nos, quia Deo aversi eramus, sui sanguinis fusione ac morte interveniente, ad Deum, *qui iam ultro nobis pacem offerebat* .., adduxit" cet.

86) „Ista Christi apprehensio merum humanum commentum et inanissimum somnium" heißt es bei Socin. de Chr. serv. 4, 11.

87) Socin. de iustificat. p. 602: „Quod ad Deum attinet, nihil Deum movet ad nos pro iustis habendos, nihilve ut tantum bonum consequamur in Deo esse necesse est, praeter gratuitam voluntatem." Vergl. Anm. 84. u. 85. u. oben §. 46.; auch Oſtorodt Unterr. S. 295. 301 f. 304.

88) Socin. de iustif. p. 610: „Fides obedientiam praeceptorum Christi non quidem ut effectum suum, sed ut suam substantiam et

auf Chriſtus vertrauen, und das **heißt** nun, nicht allein ſeine in Beziehung auf uns geſprochenen Worte für wahr halten, ſondern auch ſie ſo hoch achten, daß man thue, was er geboten hat; nicht allein ſeine Verheißung gewiſſer Güter unter der Bedingung eines gewiſſen Verhaltens für wahr halten, ſondern auch kein Bedenken tragen, jene Bedingung zu erfüllen [89]). Dieſen praktiſchen Gehorſam betrachtet Socin zwar nicht als die Causa efficiens, wohl aber als die Conditio sine qua non der Rechtfertigung. Das Verhältniß zwiſchen dem ſocinianiſchen und lutheriſchen Lehrbegriffe in dieſer Beziehung iſt alſo dies: Die lutheriſche Lehre zeigt, daß der Chriſt, durch den Glauben ſeiner Seligkeit gewiß, durch dieſen Glauben von ſelbſt mit denjenigen Geſinnungen erfüllt werde, aus denen von ſelbſt alles wahrhaft Gute fließt; die ſocinianiſche hingegen, daß der Glaube als Beweggrund den Menſchen antreibe, zur Erlangung der ihm verheißenen Güter das Gute zu thun, deſſen Ausübung nothwendige Bedingung für die Erlangung dieſer Güter iſt. So führt denn Socin unter täuſchender lutheriſcher Ausdrucksweiſe die übertriebenſte katholiſche Werkgerechtigkeit [90]) in ſein Syſtem ein.

2. Mit der katholiſchen Kirchenlehre über die Rechtfertigung hat zuvörderſt die **griechiſche Kirchenlehre** viele Verwandt-

---

formam continet atque complectitur.“ (Daher ib. p. 610 auch ſchlechthin „fides, qua iustificamur, Dei obedientia“ heißt, u. ib. p. 627 als „huius fidei causa et fundamentum“ „recta faciendi et prava vitandi amor ac studium“ angegeben wird.)

89) Socin. l. c. p. 602: „Credere in I. Chr. nihil aliud est, quam I. Chr. confidere et iccirco ex eius praescripto vitam instituere.“ Vergl. auch Socin. Praelectt. theol. c. 17. p. 568. a.: „Fides in Chr. non ullius satisfactionis apprehensio, sed Christi praeceptorum obedientia est sub spe futurae immortalitatis,“ ſowie de Chr. serv. 4, 11: „Fides ergo in Chr., qua iustificamur, quamvis obedientiam, quam spe futuri boni, quod is nobis daturus sit, deo praestamus, et complectatur et significet atque idcirco opus omnino declaret, operibus tamen propterea merito opponitur“ cet. (ſ. Anm. 84); und Cat. Racov. qu. 419: „Ergo tu obedientiam sub fide comprehendis? Sic est. Etenim res ipsa iudicio est, neminem inveniri posse, qui spem certam vitae aet. in animo concipiat, quam Chr. tantum sibi obtemperantibus promisit, qui non Christi dicto audiens sit“ cet.

90) Auch bis zur Annahme vollkommener Geſetzerfüllung. S. unten §. 53.

ſchaft[91]), nur daß dieſelbe ſich viel unausgebildeter zeigt (vergl. die Schlußanmerk. zu §. 45.); ſodann aber auch die mennonitiſche und die quäkeriſche. Die mennonitiſchen Bekenntniſſe ſprechen ſich ganz klar dahin aus, daß der beſeligende Glaube der in Liebe wirkſame ſei, und die Gerechtigkeit durch denſelben erworben werde[92]). Dieſe Gerechtigkeit beſchreiben ſie als Sündenvergebung um des Blutes Chriſti willen, und ſodann als Umwandlung des ganzen Menſchen, ſo daß aus dem ungerechten wirklich ein gerechter werde[93]). Das Leben eines ſolchen Gerechten und Wiedergebornen entſpreche nun ganz dem göttlichen Geſetze, ſo wie er auch ſehnſuchtsvoll die gnädig verheißenen Belohnungen im jenſeitigen Leben erwarte[94]). Eine ähnliche Verwandtſchaft mit dem Katholicismus hat die quäkeriſche Lehre, obwohl dieſe ſelbſt ſie verkennt, indem ſie nur eine äußerliche Werkheiligkeit dem Katholicismus beilegt, die allerdings die Quäker nicht wollen. Die Quäker beſchreiben die Rechtfertigung als die Ausprägung Chriſti in uns, als den in uns gebornen und erzeugten Chriſtus, von dem die guten Werke gleich Früchten aus einem fruchtbaren Baume hervorquellen; als die innere Geburt in uns, die die Gerechtigkeit und Heiligkeit erzeugt, von der Gewalt des

---

91) Nirgends beſtimmen eigentlich die griech. Symbole den Begriff der Rechtfertigung. Nach Kirpinski aber Compend. orthod. theol. p. 131 „consistit forma iustificationis in remissione peccatorum et in mutatione hominis ex peccatore in iustum."

92) Ris Conf. art. 20. erklärt: „Omnibus bonis et beneficiis, quae Iesus Chr. per merita sua ad peccatorum salutem acquisivit, fruimur gratiose per veram et vivam fidem, quae per charitatem operatur." Ebenſo nennt der „Oelzweig" „veram et salvificam fidem per charitatem operantem."

93) Ris Conf. art. 21.: „Per vivam eiusmodi fidem acquirimus veram iustitiam, id est, condonationem sive remissionem omnium tam praeteritorum quam praesentium peccatorum, propter sanguinem effusum I. Chr., ut et veram iustitiam, quae per Iesum cooperante sp. s. abundanter in nos effunditur vel infunditur; adeo ut ex malis, carnalibus, avaris, superbis fiamus boni, spirituales, liberales, humiles, atque ita ex iniustis revera iusti." (Doch ſind — nach Schyn plen. deduct. p. 232 — die bona opera immer nur „debita obedientia et fructus [verae et vivae] fidei.")

94) S. Ris Conf. art. 23.

Verderbens reinigt und befreiet, die verdorbene Natur beſiegt und verſchlingt, und zur Einheit und Gemeinſchaft mit Gott zurückführt [95]. Mit der katholiſchen Kirche behaupten auch die Quäker die Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit [96], und beweiſen die Möglichkeit der Geſetzerfüllung [97]; ja ſie behaupten ſogar

---

95) Barclai. Apol. 7, 3. p. 128: „Per iustificationem I. Chr. minime intelligimus simpliciter bona opera, etiam quatenus a sp. s. fiunt; ea enim, ut vere affirmant Protestantes, effectus potius iustificationis, quam causa sunt. Sed intelligimus formationem Christi in nobis, Christum natum et productum in nobis, a quo bona opera naturaliter procedunt, sicut fructus ab arbore fructifera: internus est partus in nobis, iustitiam in nobis producens et sanctitatem; ille est, qui nos iustificat, quocum contraria et corrupta natura.. remota et superata est; ipse primus omnium et super omnia in nobis regnat et gubernat.“ Der declarative Sinn des iustificare wird unbedingt verworfen ib. p. 135. — Wie mit dieſer Rechtfertigung die Sündenvergebung zuſammenhänge, ſagt Apol. 7, 4 p. 129: „Obedientia et passio Chr. illud est, quo anima remissionem peccatorum obtineat, cum sit causa procurans istius gratiae et seminis, cuius internis operationibus Chr. intus formatur et anima illi conformis fit ideoque iustus et iustificatus“ cet.

96) Barcl. Apol. 7, 3: „Licet remissionem peccatorum collocemus in iustitia et obedientia a Chr. in carne sua peracta, quod ad eius causam procurantem attinet, et licet nos ipsos formaliter iustificatos reputemus per I. Chr. intus formatum et in nobis productum, non possumus tamen, sicut quidam Protestantes incaute fecere, bona opera a iustificatione excludere; nam licet proprie *propter ea* non iustificamur, tamen *in illis* iustificamur et necessaria sunt quasi causa sine qua non.“ Und ib. 4. p. 130: „Cum bona opera necessario et naturaliter procedant a partu hoc (interno) sicut calor ab igne, ideo absolute necessaria sunt ad iustificationem quasi causa sine qua non, licet non illud *propter quod*, tamen id, *in quo* iustificamur et *sine quo* non possumus iustificari, et quamvis non sint meritoria neque deum nobis debitorem reddant, tamen necessario acceptat et remuneratur ea, quia naturae suae contrarium est, quod a spiritu suo pervenit, denegare.“ (Noch ausdrücklicher wird ein „meritum ex condigno“ verworfen, ein „meritum congruentiae“ aber feſtgehalten ib. 12. p. 150).

97) Barcl. Apol. 7, 3 p. 129: „Credimus, ea opera, quae naturaliter procedunt a spirituali partu et formatione Christi in nobis, esse pura et sancta, sicut et radix est, a qua proveniunt.“ Und ib. 4. p. 130 (ſogleich nach der Anm. 96 angef. Stelle): „Et quia

auch die Möglichkeit des Garnichtſündigens[98]. — Den äußerſten bitterſten Gegenſatz gegen die lutheriſch bibliſche Lehre von der Rechtfertigung und das äußerſte Extrem in der Conſequenz einer katholiſchen Werkgerechtigkeit ſtellt Swedenborg dar, und noch weit ſchneidender als Swedenborg ſelbſt, der im Grunde nur den katholiſchen Begriff von der Rechtfertigung giebt[99], die Swedenborgianer. Ihr Katechismus bekennt ſchlechthin (in dem kurzen Glaubensbekenntniſſe): „Ich glaube, daß ich, um ſelig zu werden, alles Böſe als Sünde gegen Gott fliehen und ein Leben nach den zehn Geboten führen muß.“ Zu Letzterem (insbeſondere zur Liebe gegen Gott von ganzem Herzen ꝛc.) wird Frage 19. dem Menſchen Kraft beigelegt (wiewohl eine ſolche, die ihm „fortwährend — nach wie vor dem ſ. g. Sündenfall[100]) — vom Herrn gegeben werde“). „Um ſie gebrauchen zu können,“ müſſe der Menſch „auf den Herrn vertrauen und zu ihm beten.“ Wenn er ſo „zum Herrn aufſehe und ſeine Pflicht gegen ihn und den Nächſten erfülle, ſo werde die Folge davon für ihn ſelbſt ſeyn, — wörtlich nach Fr. 23. — „daß er werde wiedergeboren oder ein wahres Kind Gottes werden“.[101]) Gegen keine lutheriſch

---

opera talia pura et perfecta esse possunt, cum a puro et sancto partu proveniant, ideoque eorum sententia falsa est, et veritati contraria, qui aiunt, sanctissima sanctorum opera esse polluta et peccati macula inquinata“ cet.

98) Die Frage wird in einem beſonderen Abſchnitte von Barcl. beantwortet. Die vertheidigte Theſe lautet: „In quibus sancta haec et immaculata genitura plene producta est, corpus peccati et mortis crucifigitur et amoritur, cordaque eorum veritati subiecta evadunt et unita: ita ut nullis diaboli suggestionibus et tentationibus pareant, et liberentur ab actuali peccato et legem Dei transgrediendo, eoque respectu perfecti sunt: ista tamen perfectio semper incrementum admittit, remanetque semper, aliqua ex parte, possibilitas peccandi, ubi animus non diligentissime et vigilantissime ad Deum adtendit.“

99) Sie iſt ihm weſentlich eins mit der im Glauben an Chriſtus erzeugten Heiligung und inneren Erneuerung. S. die True christ. religion vol. I. p. 283.

100) Vergl. oben §. 41, 3.

101) Etwas feiner exponirt dieſelbe Lehre Tafel Vergleich. Darſtell. ꝛc. S. CIV (vergl. S. 278—349) alſo: „Dieſe Verkehrtheiten alle [der proteſt.

kirchliche Lehre hat überhaupt Swedenborg ſtets mit ſolchem Grimm und ſolcher Wuth geeifert, als gegen die von der Rechtfertigung.

§. 48.

Genauere comparative Darſtellung der katholiſchen und lutheriſchen Lehre von der Rechtfertigung.

Der Unterſchied der katholiſchen und lutheriſchen Lehre von der Rechtfertigung, wie derſelbe §. 47. ſchon an die Spitze geſtellt worden iſt, hängt mit den abweichenden Theorieen über die natürliche Beſchaffenheit des Menſchen und der davon wieder abhängigen über das Verdienſt Chriſti eng zuſammen. Wenn der Menſch an und für ſich zum Guten durchaus unfähig iſt, ſo kann er auch nichts bei ſeiner Rechtfertigung thun, wenn er aber eine obgleich geſchwächte Freiheitskraft auch zum Guten beſitzt, ſo kann er in dem Werke der Rechtfertigung mitwirken; und wenn das Verdienſt Chriſti allein hinreichend iſt, den Menſchen zu rechtfertigen, ſo braucht ihm dies nur zugeeignet zu werden, iſt es aber theils nicht zureichend, theils überzureichend, ſo bedarf er theils noch perſönlicher Genugthuung, theils kann auch anderer Menſchen Verdienſt zu ſeiner Rechtfertigung beitragen. Nach der lutheriſchen Kirchenlehre, wie ſie der Grundlage nach Augsb. Conf. Art. 4. 20., und ausführlicher in der Apologie art. 2. (de iustificatione) vergl. mit art. 3. (de dilectione et impletione legis), ſo wie beſonders genau ſodann Form. Conc. art. 3. (de iustitia fidei coram Deo) vergl. mit art. 4. (de bonis operibus), ausgeſprochen iſt [102]), wird nun der Menſch gerechtfertigt, d. h. er tritt in

---

u. kathol. Kirchenlehre] vermeidet die Neue Kirche, welche mit der Schrift die Liebe als das Leben des Glaubens faßt, und den Glauben erſt alsdann für rechtfertigend u. beſeligend erklärt, wenn er aus dieſer Liebe heraus thätig iſt. Damit aber dieſer durch die Liebe lebendige Glaube dem Menſchen wirklich angeeignet und herrſchendes Lebensprincip in ihm werde, läßt ſie ihm die von der Schrift geforderte Buße d. h. das wirkliche Abſtehen vom Böſen ſammt Gebet und Leſung des Wortes vorausgehen. Was er aus dieſem neuen Leben aus Gott heraus thut, wird ihm zwar zugerechnet" ꝛc., aber als Gottes.

102) Die Grundſtelle A. C. Art. 4. („von der Rechtfertigung") bekennt: „Weiter wird gelehret, daß wir Vergebung der Sünden und Gerechtigkeit für Gott nicht erlangen mögen durch unſer Verdienſt, Werk und

das Verhältniß eines ſchuldfreien geliebten Kindes Gottes, dadurch, daß er vermöge eines freien Gnadenactes Gottes um Chriſti willen von aller Schuld freigeſprochen, und das Verdienſt Chriſti, welches er durch den Glauben ergreift, ihm zugerechnet wird [103].

Genugthun [„quod homines non possint iustificari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus"], ſondern daß wir Vergebung der Sünden bekommen und für Gott gerecht werden aus Gnaden um Chriſtus willen durch den Glauben, ſo wir gläuben, daß Chriſtus für uns gelitten hat, und daß uns um ſeinetwillen die Sünde vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geſchenkt wird [„sed gratis iustificentur propter Christum per fidem, cum credunt se in gratiam recipi, et peccata remitti propter Chr., qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit"]. Denn dieſen Glauben will Gott für Gerechtigkeit für ihm halten und zurechnen, wie St. Paulus ſagt Röm. 3. 4." Der 20. Art. („vom Glauben und guten Werken") ſetzt dies in einer beſonderen Beziehung noch genauer auseinander („erſtlich, daß unſere Werke nicht mögen mit Gott verſöhnen, und Gnade erwerben, ſondern ſolches geſchicht allein durch den Glauben, ſo man gläubet, daß uns um Chriſti willen die Sünde vergeben werde, welcher allein der Mittler iſt, den Vater zu verſöhnen. Wer nun vermeinet, ſolches durch Werke auszurichten, und Gnade zu verdienen, der verachtet Chriſtum [„Christi meritum et gratiam"], und ſuchet einen eigenen Weg [„humanis viribus viam"] zu Gott wider das Evangelium [„sine Christo"]" u. ſ. w. u. ſ. w.). — Stellen aus der Apologie und Concordienformel ſ. im Folgenden.

103) „Unanimi consensu credimus, docemus et confitemur, .. quod homo peccator coram Deo iustificetur, h. e. absolvatur ab omnibus suis peccatis et a iudicio iustissimae condemnationis, et adoptetur in numerum filiorum Dei atque haeres aeternae vitae scribatur sine ullis nostris meritis aut dignitate, et absque ullis praecedentibus, praesentib. aut sequentib. nostris operibus, ex mera gratia, tantummodo propter unicum meritum, perfectissimamque obedientiam, passionem acerbissimam, mortem et resurrect. D. nostri J. Chr., cuius obedientia nobis ad iustitiam imputatur" — Form. Conc. art. 3. Sol. decl. p. 683 sq. (Vergl. ib. Epit. p. 584: „Cred. doc. et conf., hoc ipsum nostram esse coram Deo iustitiam, quod Dominus nobis peccata remittit ex mera gratia, absque ullo respectu praecedentium, praesentium aut consequentium nostror. operum, dignitatis aut meriti. Ille enim donat atque imputat nobis iustitiam obedientiae Christi; propter eam iustitiam a Deo in gratiam recipimur et iusti reputamur." — Ueber den Glauben, als das das Verdienſt Chriſti ergreifende Inſtrument, ſ. die ſymbol. Grundſtelle der A. C. über die Rechtfertig. Anm. 102. und and. Stellen, beſonders auch der C.-F., Anm. 107.

Die Bedeutung, die Wohlthat der Rechtfertigung liegt alſo nach der lutheriſchen Lehre in der Freiſprechung von Schuld und Strafe und in vollkommener Gerechterklärung [104]), der Grund der Rechtfertigung (causa meritoria iustificationis) beruht allein auf dem Verdienſte Chriſti [105]) mit der beſtimmteſten Ausſchließung alles menſchlichen Verdienſtes und aller perſönlichen Genugthuung [106]), welche die katholiſche Kirche ſtatuirt (ſ. das unten Folgende), und als das einzige Mittel (instrumentum), das Verdienſt Chriſti zu ergreifen, betrachtet die lutheriſche Kirche den Glauben [107]), welcher ohne actives Zuthun des

104) Vergl. Apol. A. C. art. 2. p. 73 ed. Rechenb.: „Consequi remissionem peccatorum est iustificari" (und kurz zuvor: „..volumus hoc ostendere, quod sola fides ex iniusto iustum efficiat *hoc est* accipiat remissionem peccatorum"); art. 3. p. 109: „Iustificari hic significat non ex impio iustum effici, sed usu forensi iustum pronuntiari," u. p. 125: „Iustificare h. l. (Rom. 5, 1) forensi consuetudine significat reum absolvere et pronuntiare iustum, sed propter alienam iustitiam, videlicet Christi, quae aliena iustitia communicatur nobis per fidem;" ſo wie Form. Conc. art. 3. Sol. decl. p. 685: „Vocabulum iustificationis in hoc negotio significat *iustum pronuntiare, a peccatis et aeternis peccatorum suppliciis absolvere propter iustitiam Christi, quae a Deo fidei imputatur.* Et sane hic vocabuli illius usus tam in V., quam in N. T. admodum frequens est (Prov. 17, 15; Ies. 5, 23; Rom. 8, 33)."

105) Und zwar des ganzen Chriſtus, nach ſeiner Gottheit, wie nach ſeiner Menſchheit. Form. Conc. art. 3. Epit. p. 583: „Credimus, docemus et confitemur unanimiter, quod Christus vera sit nostra iustitia, sed tamen neque secundum solam div. naturam, neque sec. solam hum. nat., sed totus Christus, sec. utramque naturam, in sola videlicet obedientia sua, quam Patri ad mortem usque absolutissimam Deus et homo praestitit, eaque nobis peccatorum omnium remissionem et vit. aet. promeruit." (Vergl. oben S. 267).

106) Vergl. die Anm. 102—104 angeführten Stellen, beſonders Anm. 103.

107) Vergl. — außer Aug. Conf. art. 4. — Apol. A. Conf. art. 2. p. 67: „Cum iustificatio contingat per gratuitam promissionem, sequitur, quod non possimus nos ipsi iustificare: alioqui quorsum opus erat promittere? Cumque promissio non possit accipi, nisi fide, evangelium, quod est proprie promissio remissionis peccatorum et iustificationis propter Christum, praedicat iustitiam fidei in Chr.;" p. 73—82: „Quod remissionem peccatorum sola fide in Christum

Menſchen durch den H. Geiſt im Gemüthe des Menſchen erweckt

---

consequamur;“ art. 3. p. 93 sq.: „Ex his constat, sola fide nos iustificari coram Deo, quia sola fide accipimus remissionem peccatorum et reconciliationem, propter Chr., quia reconciliatio seu iustificatio est res promissa propter Chr., non propter legem;“ (Schmalk. Artt. Th. II. Art. 1.: „So iſt es klar und gewiß, daß allein ſolcher Glaube uns gerecht mache, Röm. 3, 28. 26.“ ꝛc.); und Form. Conc. art. 3. Epit. p. 584: „Credimus, docemus et confitemur, solam fidem esse illud medium et instrumentum, quo Christum salvatorem et ita in Christo iustitiam illam, quae coram iudicio Dei consistere potest, apprehendimus [„apprehendimus, accipimus nobisque applicamus“ Sol. decl. p. 684],“ und Sol. decl. p. 689 sq.: „Neque contritio, neque dilectio, neque ulla alia virtus, sed sola fides est illud unicum medium et instrumentum, quo gratiam Dei, meritum Christi, et remissionem peccatorum.. apprehendere et accipere possumus. Recte etiam dicitur, quod credentes, qui per fidem in Christum iustificati sunt, in hac vita primum quidem imputatam fidei iustitiam, deinde vero etiam inchoatam iustitiam novae obedientiae seu bonorum operum habeant. Sed haec duo non inter se permiscenda, aut simul in articulum de iustificatione fidei coram Deo ingerenda sunt. Cum enim inchoata illa iustitia seu renovatio in nobis propter carnem in hac vita imperfecta sit et impura, eius iustitiae ratione persona coram Dei iudicio consistere non potest. Sola autem iustitia obedientiae, passionis et mortis Christi, quae fidei imputatur, coram iudicio Dei stare potest, ita quidem ut tantum propter hanc obedientiam persona.. Deo placeat“ cet. (Dieſer allein rechtfertigende Glaube wird übrigens auch näher noch bezeichnet. „Es geſchieht Unterricht — ſagt die Augsb. Conf. Art. 20. —, daß man hie nicht von ſolchem Glauben redet, den auch die Teufel und Gottloſen haben, die auch die Hiſtorien gläuben, daß Chriſtus gelitten habe, und auferſtanden ſei von Todten; ſondern man redet vom wahren Glauben, der da gläubet, daß wir durch Chriſtum Gnade und Vergebung der Sünde erlangen, und der nun weiß, daß er einen gnädigen Gott durch Chriſtum hat“ ꝛc. [„fidem, quae credit non tantum historiam, sed etiam effectum historiae, videlicet hunc articulum remissionem peccatorum“ cet.]; und die Apol. A. C. art. 2. p. 68 sq. erklärt: „Illa fides, quae iustificat, non est tantum notitia historiae, sed est assentiri promissioni Dei, in qua gratis propter Chr. offertur remissio peccatorum et iustificatio ... Quoties de fide iustificante loquimur, sciendum est, haec tria obiecta concurrere, promissionem, et quidem gratuitam, et merita Christi, tanquam pretium et propitiationem. Promissio accipitur fide; gratuitum excludit nostra merita, et significat, tantum per misericordiam offerri beneficium; Christi merita sunt pre-

wird[108]), und vermöge ſeiner Natur die Heiligung und gute Werke als Früchte zur Folge hat[109]), wiewohl es immer allein der Glaube iſt

---

tium, quia oportet esse aliquam certam propitiationem pro peccatis nostris" [„Id autem est credere — p. 72 —, confidere meritis Christi, quod propter ipsum certo velit nobis Deus placatus esse"]. Vergl. Form. Conc. art. 3. Epit. p. 585: „Cred. praeterea, doc. et conf, fidem illam iustificantem non esse nudam notitiam historiae de Christo, sed ingens atque tale Dei donum, quo Christum Redemptorem nostrum in verbo evangelii recte agnoscimus ipsique confidimus, quod videlicet propter solam ipsius obedientiam ex gratia remiss. pecc. habeamus, sancti et iusti coram Deo Patre reputemur" cet.; auch art. 4. Sol. decl. p. 701: „Fides iustificans est viva et solida fiducia in gratiam seu clementiam Dei, adeo certa, ut homo millies mortem oppetere, quam eam fiduc. sibi eripi pateretur" [„eine lebendige erwegene Zuverſicht auf Gottes Gnade, ſo gewiß, daß er tauſendmal darüber ſtürbe"].)

108) Augsb. Conf. Art. 5: „welcher (H. Geiſt) den Glauben, wo und wann er will, in denen, ſo das Evang. hören, wirket" [„Spiritus S. .. fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in iis, qui audiunt ev."] (ſ. die Stelle ob. §. 28. Anf.). — Mehrere ſymbol. Beläge ſ. bei §. 50 f.

109) „Auch wird gelehret — bekennt die Augsb. Conf. Art. 6. („vom neuen Gehorſam") —, daß ſolcher Glaube gute Früchte und gute Werke bringen ſoll, und daß man müſſe gute Werke thun, allerlei, ſo Gott geboten hat, um Gottes willen, doch nicht auf ſolche Werke zu vertrauen, dadurch Gnade für Gott zu verdienen;" und Art. 20: „Dieweil durch den Glauben der heilige Geiſt gegeben wird, ſo wird auch das Herz geſchickt, gute Werke zu thun." — Aehnlich die Apologie und die Concordienformel an vielen Stellen. Vergl. z. B. Apol. art. 2. p. 66: „Impossibile .. diligere Deum, nisi prius fide apprehendatur remissio peccatorum. Non enim potest cor, vere sentiens Deum irasci, diligere Deum, nisi ostendatur placatus;" art. 3. p. 83: „Postquam fide iustificati et renati sumus, incipimus Deum timere, diligere . . et obedire ei in afflictionibus. Incipimus et diligere proximos;" p. 85.: „Falso calumniantur nos adversarii, quod nostri non doceant bona opera, cum ea non solum requirant, sed etiam ostendant, quomodo fieri possint;" p. 108: „Nos loquimur de fide, quae resistit terroribus conscientiae, quae erigit et consolatur perterrefacta corda; talis fides neque facilis res est neque humana potentia, sed divina potentia, qua vivificamur .. Haec fides, cum sit nova vita, necessario parit novos motus et opera;" und p. 133 sq.: „Ideo iustificamur, ut iusti bene operari et obedire legi Dei incipiamus; ideo regeneramur et Sp. S. accipimus, ut nova vita habeat nova opera, timo-

an Chriſti Verdienſt (sola fides) — durchaus nicht die ſubjective Heiligung —, was den Menſchen der Rechtfertigung theilhaftig macht[110]). Dieſe lutheriſche Lehre, wie ſie Gott allein (*soli* Christo, F. C. art. 3. p. 585) alle Ehre gebend, das Verdienſt Chriſti in ſeiner ganzen Vollgültigkeit behauptet, ſo ſchlägt ſie denn auch (nach dem Bedürfniſſe aller, vornehmlich aber der Reformations-Zeit), jeden, auch den

---

rem, dilectionem Dei" cet.; ſowie Form. Conc. Epit. art. 3. p. 586: „Cred., doc. et confitemur, etsi antecedens contritio et subsequens nova obedientia ad articulum iustificationis coram Deo non pertinent, non tamen talem fidem iustificantem esse fingendam, quae una cum malo proposito, peccandi videlicet, .. esse et stare possit. Sed postquam homo per fidem est iustificatus, tum veram illam et vivam fidem esse per caritatem efficacem et bona opera semper fidem iustificantem sequi. Fides enim nunquam sola est, quia caritatem et spem semper secum habeat;" und art. 4. (de bonis operibus) p. 589: „Haec nostra fides, doctrina et confessio est, quod bona opera fidem (si modo ea non sit mortua, sed viva fides, certissime atque indubitato sequantur, tanquam fructus bonae arboris" (vergl. Sol. decl. art. 3. p. 688: „Caritas fructus est, qui veram fidem certissime et necessario sequitur. Qui enim non diligit, de eo recte iudicari potest, quod non sit iustificatus, sed quod adhuc in morte detineatur, aut rursus iustitiam fidei amiserit").

110) Vergl. die vorhergehenden Anmerkk., beſonders Form. Conc. art. 3. Sol. decl. p. 690 (p. 689 sq.; S. 297); ſodann auch Form. Conc. Epit. art. 4. de bon. operibus p. 589: „Cred., doc. et confitemur, quod bona opera penitus excludenda sint, non tantum cum de iustificatione fidei agitur, sed etiam cum de salute nostra aeterna disputatur." In dieſem Sinne behauptet denn auch die Form. Conc. art. 4. Sol. decl. p. 708, daß in dem Satze „Bona opera noxia esse ad salutem," welchen ſie ib. Epit. p. 591 als „offendiculi plenam et christianae disciplinae perniciosam phrasin" (gleichwie den anderen „Bona opera necessaria esse ad salutem") verworfen und verdammt hatte, doch auch eine volle Wahrheit liege, nehmlich: „Si quis bona opera articulo iustificationis immiscere, iustitiam suam aut fiduciam salutis suae in ea reponere, gratiam Dei iis promereri et per ea salutem consequi velit: respondemus, non quidem nos, sed D. Paulus ipse, idque tertio repetit, quod tali homini opera sua non tantum sint inutilia atque ad salutem impedimento, verum etiam perniciosa sint." — Im Zuſammenhange hiemit ſteht dann auch dies noch, daß die luth. K. — gemäß einer Bipartition des Schriftinhalts in Geſetz und Evangelium, welche ſie an die Spitze der Rechtfertigungstheorie ſtellt (Apol. A. C. art. 2. p. 60; vergl. F. C. art. 5. de lege et evang.) — nur das Evangelium, in ſeinem Unterſchied vom Geſetze, die Rechtfertigung wirken läßt.

leiſeſten Gedanken darnieder, als wenn der ſündige Menſch, nur irgend die Ehre theilend mit dem heiligen Schöpfer, irgendwie aus eigener Kraft ſein Heil bewirken, irgend ſelbſtſtändiges Verdienſt dazu haben, irgend ſelig werden könnte außer in dem einigen Chriſto. Eigentlich wollte nun zwar auch die katholiſche Kirche, wie ſie in der Reformationszeit beſtand, keine von Chriſti Verdienſte unabhängige Verdienſtlichkeit dem Menſchen zugeſchrieben wiſſen, kein vom Werke Chriſti unabhängiges Heil ſtatuiren, und beide Kirchen ſuchten auf dieſe Grundlage theils ſchon zu Augsburg 1530, theils durch das Regensburger Interim 1541, ſich zu vergleichen. Allein der Unterſchied war und blieb doch immer, daß der lutheriſchen Kirche Chriſtus — um die tiefſte menſchliche Grundverderbniß zu heilen — Alles, der katholiſchen, die ja nur einer Stärkung des Geſchwächten bedurfte, nicht Alles ſeyn ſollte (vergl. §. 47. Anfang); die Friedenstractate zerſchlugen ſich ſtets, und endlich befeſtigte das Tridentiner Concil auch hier den dauernden Gegenſatz zwiſchen dem katholiſchen und evangeliſchen Syſtem.

Die Beſtimmungen des Tridentiniſchen Concils wurden 1547 (am 13. Januar) in der 6. Seſſion im Decretum de iustificatione in 16 Capiteln und 33 Canones ſehr ausführlich gegeben [111]), und ſind [meiſt etwas ins Kurze gezogen, doch überhaupt ſo ziemlich wörtlich] hauptſächlich folgende:

„Obwohl die Menſchen auch nach dem Falle freien Willen beſitzen, ſo ſind ſie doch durch die Sünde Adams dergeſtalt dem Verderben unterworfen worden, daß weder die Heiden durch die Natur, noch die Juden durch das Geſetz davon frei werden konnten [112]).

111) Die Darſtellung wird alſo eingeleitet: „Cum hoc tempore, non sine multarum animarum iactura et gravi ecclesiasticae unitatis detrimento, erronea quaedam disseminata sit de iustificatione doctrina: ad laudem et gloriam omnipotentis Dei, ecclesiae tranquillitatem et animarum salutem sacros. oec. et general. Trid. Synodus .. exponere intendit omnibus Christi fidelibus veram sanamque doctrinam ipsius iustificationis, quam sol iustitiae, Chr. I., fidei nostrae auctor et consummator, docuit, apostoli tradiderunt, et catholica ecclesia, Sp. S. suggerente, perpetuo retinuit; districtius inhibendo, ne deinceps audeat quisquam aliter credere, praedicare aut docere, quam praesenti decreto statuitur ac declaratur.“

112) Cap. 1: „Primum declarat s. Synodus, ad iustificationis doctrinam probe et sincere intelligendam oportere, ut unusquisque

Wenn ſie nicht durch Chriſtum wiedergeboren würden, ſo könnten ſie vor Gott nie gerecht werden [113]). Die Rechtfertigung des Sünders nun iſt die Verſetzung aus demjenigen Zuſtande, in welchem der Menſch als ein Sohn Adams geboren wird, in den Zuſtand der Gnade und Kindſchaft Gottes durch den zweiten Adam J. Chr. [114]). Der Anfang der Rechtfertigung geht bei den Erwachſenen von der zuvorkommenden Gnade Gottes in Chriſto aus, d. h. von der chriſtlichen Berufung, welche an ſie gelangt, ohne daß ſie ein Verdienſt dabei haben; ſo daß die, welche von Gott abgewendet waren, durch ſeine anregende und unterſtützende Gnade bewogen werden, ſich zu ihrer eigenen iustificatio hinzuwenden, indem ſie der Gnade frei zuſtimmen und in Uebereinſ-

---

agnoscat et fateatur, quod, cum omnes homines in praevaricatione Adae innocentiam perdidissent, facti immundi et .. natura filii irae, quemadmodum in decr. de pecc. orig. exposuit, usque adeo servi erant peccati et sub potestate diaboli ac mortis, ut non modo gentes per vim naturae, sed ne Iudaei quidem per ipsam etiam literam legis Mos. inde liberari aut surgere possent: tametsi in eis liberum arbitrium minime exstinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum."

113) Cap. 2: „Quo factum est, ut coelestis pater .. Chr. I. filium suum, et ante legem, et legis tempore multis sanctis patribus declaratum ac promissum, ad homines miserit, ut et Iudaeos, qui sub lege erant, redimeret, et gentes, quae non sectabantur iustitiam, iustitiam apprehenderent ..." Cap. 3.: „Verum etsi ille pro omnibus mortuus est, non omnes tamen mortis eius beneficium recipiunt, sed ii duntaxat, quibus meritum passionis eius communicatur. Nam, sicut revera homines, nisi ex semine Adae propagati nascerentur, non nascerentur iniusti, .. ita, nisi in Christo renascerentur, nunquam iustificarentur, cum ea renascentia per meritum passionis eius gratia, qua iusti fiunt, illis tribuatur. Pro hoc beneficio apostolus gratias nos semper agere hortatur Patri, qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine, et eripuit de potestate tenebrarum transtulitque in regnum filii dilectionis suae, in quo habemus redemptionem et remissionem peccatorum."

114) Cap. 4: „Quibus verbis [den Schlußworten von Cap. 3.] iustificationis impii descriptio insinuatur, ut sit translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam I. Chr., salvatorem nostrum; quae quidem translatio post evangelium promulgatum sine lavacro regenerationis aut eius voto fieri non potest" cet.

ſtimmung mit derſelben wirken. So alſo, indem Gott das Herz des Menſchen durch ſeinen Geiſt rührt, geht zwar der Anfang der Rechtfertigung von Gott aus, und ohne ihn könnte der Menſch nicht dazu gelangen; aber auch der Menſch iſt dabei nicht unthätig, indem er die Einwirkung aufnimmt, die er ja auch verwerfen könnte [115]. Vorbereitet wird die Rechtfertigung, indem der Menſch mit Gottes Hülfe ſeine Sünden und die Gnade Gottes in Chriſto erkennt, und Buße thut, d. h. ſeine Sünden bereuet und verabſcheuet [116]. Nach dieſer Vorbereitung folgt dann die Rechtfertigung ſelbſt, welche nicht in bloßer Sündenvergebung beſteht, ſondern auch nothwendig eine Erneuerung des inneren Menſchen durch freiwillige Aufnahme der göttlichen Gnadengaben

---

115) Cap. 5: „Declarat praeterea, ipsius iustificationis exordium in adultis a Dei per Chr. I. praeveniente gratia sumendum esse, h. e. ab eius vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur; ut qui per peccata a Deo aversi erant, per eius excitantem atque adiuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum iustificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando, disponantur: ita ut, tangente Deo cor hominis per Sp. S. illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abiicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad iustitiam coram illo libera sua voluntate possit. Unde in sacris literis, cum dicitur: Convertimini ad me, et ego convertar ad vos, libertatis nostrae admonemur; cum respondemus: Converte nos Domine ad te, et convertemur, Dei nos gratia praeveniri confitemur.“

116) Cap. 6: „Disponuntur autem ad ipsam iustitiam, dum excitati divina gratia et adiuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt; atque illud in primis, a Deo iustificari impium per gratiam eius, per redemptionem, quae est in Chr. I.; et dum peccatores se esse intelligentes a divinae iustitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Chr. propitium fore; illumque tanquam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt: ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem, h. e. per eam poenitentiam, quam ante baptismum agi oportet: denique dum proponunt suscipere baptismum, inchoare novam vitam, et servare divina mandata“ (folgen Schriftſtellen).

iſt, alſo die Heiligung mit in ſich begreift. Nur ſo wird die Rechtfertigung für den Menſchen eine innerliche (iustitia inhaerens). Die Hauptſache iſt alſo, daß der Menſch aus einem ungerechten wirklich ein gerechter, aus einem Feinde Gottes ein Freund und Kind Gottes wird; dann behandelt ihn Gott natürlich auch dieſem neuen Verhältniſſe gemäß, und macht ihn ewiger Seligkeit theilhaftig. Wir werden demnach als Gerechtfertigte keinesweges bloß für gerecht erklärt, ſondern müſſen auch wirklich gerecht ſeyn. Jeder nimmt die Gerechtigkeit in ſich auf nach dem Maaße der göttlichen Geiſtesgaben und ſeiner eignen Diſpoſition und Mitwirkung [117]); und ſo iſt denn die Rechtfertigung, als Entſündigung und Heiligung, auch etwas allmählig

---

117) Cap. 7: „Hanc dispositionem seu praeparationem iustificatio ipsa consequitur, quae non est sola peccatorum remissio, sed *et sanctificatio et renovatio* interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo *ex iniusto fit iustus* et ex inimico amicus, ut sit haeres secundum spem vitae aeternae. Huius iustificationis causae sunt, finalis quidem, gloria Dei et Christi ac vita aeterna: efficiens vero, misericors Deus, qui gratuito abluit et sanctificat, signans et ungens spiritu promissionis sancto . . ; meritoria autem dilectissimus unigenitus suus Dominus noster I. Chr., qui, cum essemus inimici, propter nimiam caritatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit et pro nobis Deo patri satisfecit: instrumentalis item, sacramentum baptismi, quod est sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contigit iustificatio: demum unica formalis causa est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit: qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae, et *non modo reputamur*, sed vere iusti nominamur et sumus, iustitiam in nobis recipientes unusquisque suam secundum mensuram, quam Sp. S. partitur singulis prout vult, et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem. Quamquam enim nemo possit esse iustus, nisi cui merita passionis Domini nostri I. Chr. communicantur: id tamen in hac impii iustificatione fit, dum eiusdem sanctissimae passionis merito per Sp. S. caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inhaeret, unde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per I. Chr., cui inseritur, fidem, spem et caritatem“ cet. (Vergl. die Stelle aus Cap. 16: „Quae enim iustitia nostra dicitur, quia per eam nobis *inhaerentem* iustificamur; illa eadem Dei est, quia a Deo nobis *infunditur* per Christi meritum.“).

ſich Entwickelndes und Wachſendes [118]). Der Glaube iſt inſofern ein iustificans, als er der Anfang des Heils, die Grundlage und Wurzel der Rechtfertigung iſt [119]); aber Niemand ſoll ſich mit dem bloßen Glauben ſchmeicheln, als wenn er dadurch allein das Erbtheil empfange, auch wenn er nicht mit Chriſto dulde" [120]). —

---

118) Vergl. Cap. 10: „Sic ergo iustificati et amici Dei ac domestici facti, euntes de virtute in virtutem, renovantur, ut apostolus inquit, de die in diem: h. e. mortificando membra carnis suae et exhibendo ea arma iustitiae in sanctificationem, per observationem mandatorum Dei et ecclesiae, in ipsa iustitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus, crescunt atque magis iustificantur."

119) Cap. 8: „Cum vero apostolus dicit, iustificari hominem per fidem et gratis, ea verba in eo sensu intelligenda sunt, quem perpetuus ecclesiae catholicae consensus tenuit et expressit: ut scilicet per fidem ideo iustificari dicamur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis, sine qua impossibile est placere Deo, et ad filiorum eius consortium pervenire; gratis autem iustificari ideo dicamur, quia nihil eorum, quae iustificationem praecedunt, sive fides sive opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur" cet.

120) Cap. 11: „Nemo autem, quantumvis iustificatus, liberum se esse ab observatione mandatorum putare debet: nemo temeraria illa et a patribus sub anathemate prohibita voce uti, Dei praecepta homini iustificato ad observandum esse impossibilia. Nam Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet, et facere quod possis et petere quod non possis, et adiuvat ut possis. Cuius mandata gravia non sunt, cuius iugum suave est et onus leve. Qui enim sunt filii Dei, Christum diligunt; qui autem diligunt eum, ut ipsemet testatur, servant sermones eius; quod utique cum divino auxilio praestare possunt. Licet enim in hac mortali vita quantumvis sancti et iusti in levia saltem et quotidiana, quae etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse iusti ... Itaque nemo sibi in sola fide blandiri debet, putans fide sola se haeredem esse constitutum haereditatemque consecuturum, etiamsi Christo non compatiatur, ut et conglorificetur; nam et Christus ipse, ut inquit apostolus, cum esset filius Dei, didicit ex iis, quae passus est, obedientiam et consummatus factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis aeterna" cet. — Vergl. Cap. 9.: „Quamvis autem necessarium sit credere, neque remitti, neque remissa unquam fuisse peccata, nisi gratis divina misericordia propter Chr.; nemini tamen fiduciam et certitudinem remissionis peccatorum suorum iactanti

Noch beſtimmtere Beziehung, als dies Letztere, auf die lutheriſche Lehre nehmen ſodann die Canones [121]. „Wenn jemand ſagt,“ heißts Can. 9.[122]), „daß der Sünder durch den bloßen Glauben gerechtfertigt werde, ſo daß er meint, es werde nichts anders erfordert, was mitwirkt, um die Gnade der Rechtfertigung zu erlangen, und es ſei auf keine Weiſe nothwendig, daß ſich der Sünder durch die Bewegung ſeines Willens vorbereite und disponire, der ſei verdammt;“ und Can. 11.[123]): „Wenn jemand ſagt, die Menſchen würden gerechtfertigt durch bloße Zurechnung des Verdienſtes Chriſti oder durch bloße Sündenvergebung, ohne die Gnade und Liebe, die durch den H. Geiſt in ihren Herzen ausgegoſſen

---

et in ea sola quiescenti peccata dimitti vel dimissa esse dicendum est, cum apud haereticos et schismaticos possit esse, immo nostra tempestate sit, et magna contra ecclesiam cath. contentione praedicetur, vana haec et ab omni pietate remota fiducia. Sed neque illud asserendum est, oportere eos, qui fere iustificati sunt, absque ulla omnino dubitatione apud semetipsos statuere, se esse iustificatos, neminemque a peccatis absolvi ac iustificari, nisi eum, qui certo credat se absolutum et iustificatum esse, atque hac sola fide absolutionem et iustificationem perfici, quasi qui hoc non credit, de Dei promissis deque mortis et resurrectionis Christi efficacia dubitet. Nam sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito deque sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet: sic quilibet, dum seipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum.“

121) Cap. 12 sqq. nehmlich, die nicht ſo ſtreng mehr die eigentliche Rechtfertigungslehre angehen, werden angemeſſener erſt an einem anderen Orte zu näherer Betrachtung kommen. (Ueber Cap. 12. 16. übrigens ſ. ſchon dieſen §. unten Anm. 144. u. 133.)

122) „Si quis dixerit, sola fide impium iustificari, ita ut intelligat, nihil aliud requiri, quod ad iustificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse eum suae voluntatis motu praeparari atque disponi: anathema sit.“

123) „Si quis dixerit, homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per Sp. S. diffundatur, atque illis inhaereat; aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei: anathema sit.“

wird, der ſei verdammt;" und endlich Can. 12.[124]): „Wenn jemand ſagt, der rechtfertigende Glaube ſei nichts Anderes, als Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit, welche um Chriſti willen die Sünden vergiebt, oder dies Vertrauen allein ſei es, wodurch wir gerechtfertigt werden, der ſei verdammt"[125]).

Die katholiſchen und lutheriſchen Hauptſätze und Hauptdivergenzen über die Rechtfertigung, aus den beiderſeitigen Symbolſtellen reſultirend, ſind alſo im Einzelnen folgende:

1. Der Begriff der *iustificatio* iſt im lutheriſchen Syſtem nach dem bibliſchen Sprachgebrauch — wie zur ſo allein möglichen Befriedigung des Bedürfniſſes eines die Tiefe des Falls und die Schwere der Verſündigungen wahrhaft erkennenden und fühlenden Gewiſſens — Sündenvergebung und Gerechterklärung des Sünders durch Zurechnung des Verdienſtes, der Gerechtigkeit, Chriſti („iustum pronunciare, a peccatis et aeternis peccatorum suppliciis absolvere propter iustitiam Christi, quae a Deo fidei imputatur" — F. C. art. 3. p. 685; ob. S. 296); es iſt mithin eine gerichtliche Handlung, ein actus forensis Gottes, wodurch er den Menſchen für ſchuldfrei und gerecht erklärt (und welcher erſt als ſeine Frucht die Heiligung hervorbringt, die in ihrer wankenden Kraft nicht der Grund menſchlichen Vertrauens ſeyn kann und darf). Im katholiſchen Syſtem dagegen — unter der eigenthümlichen katholiſchen Verkennung der wahren

---

124) „Si quis dixerit, fidem iustificantem nihil aliud esse, quam fiduciam divinae misericordiae, peccata remittentis propter Chr., vel eam fiduciam solam esse, qua iustificamur: anathema sit."

125) Vergl. auch Can. 13: „Si quis dixerit, omni homini ad remissionem peccatorum assequendam necessarium esse, ut credat certo et absque ulla haesitatione propriae infirmitatis et indispositionis, peccata sibi esse remissa: anathema sit," und beſonders Can. 14.: „Si quis dixerit, hominem a peccatis absolvi ac iustificari ex eo, quod se absolvi ac iustificari certo credat; aut neminem vere esse iustificatum, nisi qui credat se esse iustificatum, et hac sola fide absolutionem et iustificationem perfici: anathema sit;" — ſowie auch in etwas anderer Beziehung Can. 24.: „Si quis dixerit, iustitiam acceptam non conservari atque etiam augeri coram Deo per bona opera, sed opera ipsa fructus solummodo et signa esse iustificationis adeptae, non autem ipsius augendae causam: anathema sit;" u. a.

Tiefe wie des menſchlichen Verderbens, ſo damit zugleich der rettenden Erbarmung — iſt iustificatio, nach der Wortetymologie, wirkliche Gerechtmachung (ex impio iustum efficere); ſie begreift an und für ſich die Heiligung des Menſchen durch den Geiſt Gottes im Zuſammenwirken mit der Freiheit des Menſchen (als Grund des menſchlichen Vertrauens) in ſich; und es findet alſo nicht ſowohl eine erklärende und erſt demnächſt vermittelſt dieſer Erklärung auch umwandelnde, ſondern eine an ſich phyſiſch und moraliſch einwirkende, eine direct umwandelnde Thätigkeit Gottes hier ſtatt.

2. Als den objectiven Grund der Rechtfertigung ſehen beide Kirchen (wiewohl weit divergirend in der Vorſtellung über die Größe ſeines Werthes) den Verſöhnungstod Chriſti an; aber grundverſchieden beſtimmen ſie die Art, wie ſich der Menſch das Verdienſt Chriſti aneigne. Nach der lutheriſch bibliſchen Lehre, in gleich ernſter Anſchauung des Falls, als tiefer Würdigung des göttlichen Gnadenmittels zur Wiederaufrichtung, geſchieht dies allein durch den Glauben (als die aneignende ſubjective Ergreifung des alleinigen objectiven Verdienſtes Chriſti); „sola fides est medium et instrumentum, quo Christum salvatorem et in Christo iustitiam apprehendimus“ (F. C. art. 3. p. 584, ob. S. 297); und es bleibt dabei alle und jede Rückſicht auf frühere, gegenwärtige oder zukünftige gute Werke und ſittliche Verdienſte gänzlich ausgeſchloſſen. Nach der katholiſchen Lehre iſt nicht der Glaube allein, ſondern auch — als ſei Chriſti Verdienſt nicht vollgültig und der Glaube an daſſelbe nicht vollkräftig für ſich — die damit zuſammenhängende Beſſerung ſammt den guten Werken und Satiſfactionen Bedingung der Sündenvergebung von Seiten des Menſchen. — Den Gegenſatz, in welchen hier die katholiſche Kirche offenſichtlich mit der Bibel geräth, ſuchen ihre Dogmatiker und Apologeten auf Grund der principiellen Tridentiniſchen Beſtimmungen künſtlich, wie kümmerlich genug dadurch zu heben, daß ſie behaupten, der Glaube, der jezuweilen in der Bibel als alleiniges Mittel der Beſeligung angegeben werde, ſei im Gegenſatz gegen das Moſaiſche Geſetz zu verſtehen, oder der Ausdruck Glaube begreife hier zugleich die ganze gottgefällige Richtung des Gemüths, Glaube, Liebe und Hoffnung in untrennbarer Verbindung, ſei nicht eine fides informis,

ſondern eine fides formata, der Glaube, der in der Liebe lebendige Geſtalt gewonnen habe; die Werke aber, die in der Schrift als Beſeligungsmittel verworfen würden, ſeien nicht ſittliche Handlungen, ſondern die Satzungen des Moſaismus; der heilige Gott könne ja doch nur gebeſſerten Sündern ihre Schuld vergeben, und ſo müſſe nothwendig zur Empfänglichkeit für die Begnadigung neben dem Glauben auch die Heiligung hinzukommen; die Lehre von der Rechtfertigung durch den bloßen Glauben wirke unvermeidlich ſittlich nachtheilig. — Aber freilich leugnete ja die lutheriſche Kirche die nothwendige Beziehung der Sittlichkeit auf den Glauben und ſelbſt den an und für ſich ſittlichen Charakter des Glaubens[126]) keinesweges. Ja ſelbſt alle wahre Sittlichkeit erkennt ſie — in einer Einfalt und Tiefe geiſtlicher Anſchauung und Erfahrung, von der die katholiſche Kirche kaum eine Ahnung hat — erſt lediglich für einen Ausfluß eben des Glaubens[127]), welcher zuvor die Perſon ſelbſt heilige und zu heiligen Werken befähige[128]). Nur,

---

126) „Oes iſt ein lebendig, geſchäftig, thätig, mächtig Ding um den Glauben, daß unmöglich, daß er nicht ohne Unterlaß ſollte Gutes wirken. Er fraget auch nicht, ob gute Werke zu thun ſind, ſondern ehe man fraget, hat er ſie gethan und iſt immer im Thun..., alſo daß unmöglich iſt, Werk vom Glauben ſcheiden, ja ſo unmöglich, als Brennen und Leuchten vom Feuer mag geſchieden werden" — Conc.-Formel Art. 4. Sol. decl. p. 701 (aus Luther).

127) „Cum impossibile sit diligere Deum, nisi prius fide apprehendatur remissio peccatorum. Non enim potest cor, vere sentiens Deum irasci, diligere Deum, nisi ostendatur placatus" — Apol. C. A. [ob. S. 298]. Vergl. mit Conc.-Formel Art. 4. p. 701 (aus Luther): „Solche Zuverſicht und Erkenntniß göttlicher Gnade machet fröhlich, trotzig und luſtig gegen Gott und alle Creaturen, welches der H. Geiſt thut im Glauben; daher der Menſch ohne Zwang willig und luſtig wird, jedermann Gutes zu thun, jedermann zu dienen, allerlei zu leiden, Gott zu Liebe und Lob, der ihm ſolche Gnade erzeiget hat." („Die katholiſche Lehre iſt eine beharrliche Verkennung dieſes Verhältniſſes, die proteſtantiſche iſt ganz darauf gerichtet" — Nitzſch Proteſt. Beantw. der Symb. Möhlers S. 133).

128) „Gute fromme Werke machen nimmermehr einen guten frommen Mann, ſondern ein guter frommer Mann machet gute fromme Werke .. Alſo daß allewege die Perſon zuvor muß gut und fromm ſeyn vor allen guten Werken, und gute Werke folgen und ausgehen von der frommen guten Perſon .. Wie die Bäume müſſen ehe ſeyn denn die Früchte.., alſo

erklärt ſie deutlich (ſchon in den Symbolen, noch genauer demnächſt in der Dogmatik), dürfe der Glaube, ſofern er irgend ſittliche Diſpoſition und Wirkung ſei, nicht als Mittel der Rechtfertigung betrachtet werden; ein ſolches ſei der Glaube bloß und ausſchließlich in ſeiner Beziehung auf das Verdienſt Chriſti als ὄργανον ληπτικόν. Ueberhaupt nehmlich ſei der Glaube einerſeits receptiv oder inſtrumental, andererſeits productiv oder activ; letzteres ſei er als wahrer Glaube nothwendig, und nun der wahre Glaube ſei auch der rechtfertigende; aber er ſei nun ein rechtfertigender Glaube, nicht inſofern er activ ſei[129]), inſofern er gute Werke hervorbringe, die, wie alle, wenn auch bei lebendigem Glauben noch ſo ernſtlich fortſchreitende menſchliche Heiligung im Leben des Fleiſches, ſtets etwas vor Gott gar Unvollkommenes ſeien und blieben[130]), ſondern inſofern er receptiv ſei, alſo das vor Gott allein vollkommene und alle Sünde in Wahrheit bedeckende Verdienſt Jeſu Chriſti ſich aneigne[131]). Wenn man die Heiligung

---

muß der Menſch in der Perſon zuvor fromm oder böſe ſeyn, ehe er gute oder böſe Werke thut" — Luther von der Freiheit eines Chriſtenmenſchen Lpz. A. XVII. S. 388. Vergl. F. C. art. 4. p. 700, unten §. 50.

129) Fides iustificans, *quae* viva, aber nicht *qua* viva. Vergl. dagegen die Arminian. Anſicht ob. S. 288 Anm. 82.

130) Allerdings, ſagt die Concordienformel (art. 3. Sol. decl. p. 690; ſ. die Stelle ob. S. 297 u. unten Anm. 147.), wirke die imputata iustitia nothwendig auch eine „inchoata iustitia novae obedientiae," welche aber, „cum propter carnem in hac vita imperfecta sit et impura, coram Dei iudicio consistere non potest." (Vergl. Apol. C. A. art. 6. p. 191: „Nemo tantum facit, quantum lex requirit.") Die bona opera ſchließt ſie daher, um nicht die Rechtfertigung ſelbſt und Chriſti Verdienſt irgend ungewiß zu machen und zu ſchmälern, rückſichtslos und abſolut als irgend Rechtfertigungsbedingung aus (art. 4. p. 589 u. 708; ſ. die Stellen ob. S. 299 Anm. 110).

131) S. Apol. C. A. art. 2. de iustific. p. 70: „Fides non eo iustificat, quia ipse sit opus per sese dignum, sed tantum, quia accipit misericordiam promissam;" ſowie Form. Conc. art. 3. Sol. decl. p. 684: „Fides non propterea iustificat, quod ipsa tam bonum opus tamque praeclara virtus sit, sed quia in promissione evangelii meritum Christi apprehendit et amplectitur." (In demſelben Sinne heißt es ib. p. 689: „Fides in iustificatione coram Deo neque contritione, neque dilectione aliisve virtutibus, sed solo Christo confidit"). — Vergl. auch Luth. zu Gal. 2, 16 (Lpz. A. XI, 96): „Der Glaube ergreift Chriſtum,

auch nur irgendwie zur ſubjectiven Bedingung der Sündenvergebung und Seligkeit neben dem Glauben mache, ſo gehe — abgeſehen davon, daß man ohnehin ſo die tiefe Einheit des chriſtlichen Glaubenslebens zerreißen würde (vergl. Nr. 3.) — nothwendig (vergl. das oben §. 47. S. 284 f. Bemerkte) der Begriff der freien Gnade Gottes in Chriſto, und ſomit entweder einerſeits (bei fehlender Selbſt- und Sündenerkenntniß) die Geſinnung einer wahrhaft reſignirenden Demuth, oder (bei vorhandener) andererſeits der Gemüthsgrund eines kindlichen Gottvertrauens verloren, und es werde der grundverderblichen Lehre von der Verdienſtlichkeit guter Werke, und ſomit entweder einem verzagenden Kleinmuth oder einer hoffärtigen phariſäiſchen Werkheiligkeit [132]) im Gegenſatz gegen die alleinige Vollgültigkeit und Vollkräftigkeit des Verdienſtes Chriſti der Weg gebahnt [133]).

---

und hat ihn gegenwärtig, und faſſet ihn alſo in ſich, wie ein Fingerreif einen edlen Stein faſſet; und welcher mit ſolchem Glauben, dadurch er Chriſtum ins Herz gefaſſet hat, erfunden wird, denſelbigen rechnet oder ſchätzet unſer HErr Gott für gerecht.“

132) Vergl. Apol. C. A. art. 2. p. 63 sq.: „Adversarii .. in securis hypocritis, qui putant se legi satisfacere, excitant praesumptionem et inanem fiduciam operum et contemptum gratiae Christi; e contra pavidas conscientias adigunt ad desperationem, quae operantes cum dubitatione nunquam possunt experiri, quid sit fides et quam sit efficax, ita ad extremum penitus desperant.“

133) Die ſchreienden praktiſchen Mißbräuche mit für verdienſtlich gehaltenen guten Werken hatten die Reformation mit ihrer Vindicirung der Vollgültigkeit des Verdienſtes Chriſti hervorgerufen. Und doch ward — was wir ſchon hier um des Zuſammenhangs willen anticipiren müſſen (vergl. §. 50.) — wirklich auch wieder zu Trient, im integrirenden Zuſammenhange mit ihrer obigen Rechtfertigungslehre, *Verdienſtlichkeit guter Werke* klar und ſcharf als Doctrin von der katholiſchen Kirche bekannt. Das Conc. Trid. erklärt Sess. 6. Decr. de iustif. cap. 16. (de merito bonorum operum): „Iustificatis hominibus . . . proponenda sunt ap. verba, abundate in omni bono opere cet. Atque ideo bene operantibus usque in finem et in Deo superantibus proponenda est vita aeterna, et tanquam gratia filiis per Chr. misericorditer promissa, et tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda.. Cum ille ipse Chr. tanquam caput in membra .. in ipsos iustificatos iugiter virtutem influat, quae virtus bona eorum opera semper antecedit et comitatur et subse-

3. Der nach Nr. 2. im katholiſchen und lutheriſchen Syſtem ſo verſchiedenen Anſicht über das Geſchäft des Glaubens bei der Rechtfertigung liegt freilich zum großen Theil, wie ſchon aus Nr. 2. einigermaßen hervorgeht, auch ein ſehr verſchiedener Begriff vom Glauben in dem katholiſchen und lutheriſchen Syſtem zum Grunde; eine Divergenz, die, wie ſie (im Zuſammenhange mit dem katholiſchen Pelagianiſiren) die tiefſten anthropologiſchen Wurzeln hat [134]), von dem bedeutſamſten Einfluſſe auf die geſammte beiderſeitige ſoteriologiſche Anſchauung ſeyn mußte [135]). Das *Concil. Trid.* bezeichnet Sess. 6. (Decr. de

---

quitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent, nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis quidem operibus, quae in Deo sunt facta, divinae legi pro huius vitae statu satis fecisse et vitam aeternam suo etiam tempore, si tamen in gratia decesserint, consequendam vere promeruisse censeantur.. Absit tamen, ut christianus homo in se ipso vel confidat vel glorietur.. et non in Domino, cuius tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona;“ und dazu Can. 32.: „Si quis dixerit, hominis iustificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius iustificati merita, aut ipsum iustificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Christi meritum fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem atque etiam gloriae augmentum: anathema sit.“ Vergl. Sess. 14. Decr. de poenitent. cap. 8.; außerdem auch Bellarmin. iustific. 5, 1: „Habet communis catholicorum omnium sententia, opera bona iustorum vere ac proprie esse merita et merita non cuiuscunque praemii, sed ipsius vitae aeternae,“ in Verbindung mit 5, 5: „Merita iustorum non opponuntur meritis Christi, sed ab illis nascuntur, et quidquid ipsa iustorum merita laudis habent, id totum redundat in laudem meritorum Christi.. Nec merita hominum requiruntur propter insufficientiam meritorum Christi, sed propter maximam eorum efficaciam; meruerunt enim Christi opera apud Deum non solum, ut salutem consequeremur, sed etiam ut eam per merita propria consequeremur.“

134) Als bedürfe etwa nur oder vorzugsweiſe der menſchliche Verſtand göttlicher Erneuung; und im Grunde auch er nicht, da Alles nur durch die Sünde geſchwächt iſt.

135) Was man neuerlich (Schmieder Einl. in die kirchl. Symbolik S. 27) als „Grundcharakter der evangeliſchen Kirche“ überhaupt angeführt hat, „die perſönliche Aneignung der allgemeinen Wahrheit,“ (wie

iuſtif.) cap. 6. [136]) den Glauben als die Ueberzeugung, daß dasjenige wahr ſei, was von Gott geoffenbart und verheißen iſt, und zwar beſonders, daß der Sünder durch die göttliche Gnade in Chriſto gerechtfertigt werde. In der Hauptſache wird alſo hier der Glaube mehr als ein bloßes Fürwahrhalten dargeſtellt. Bei der lutheriſchen Beſtimmung vom Glauben [137]) tritt hingegen die

---

ſie allerdings in Luthers Katechismen meiſterhaft durch Alles formal durchgeführt worden iſt), dies hat wenigſtens in Beziehung auf die Anſicht vom Glauben, und damit auf die Grundlehre von der Rechtfertigung überhaupt und ihren Connex ſeine volle materiale Wahrheit.

136) S. oben S. 302 Anm. 116. — Vergl. Catech. Rom. I, 1, 1: „Nos de ea fide loquimur, cuius vi omnino aſſentimur iis, quae tradita ſunt divinitus."

137) S. die oben S. 297 f. angeführten Stellen Augsb. Conf. Art. 20., Apol. A. C. art. 2. p. 68 sq. 72, und Form. Conc. art. 3. p. 585; 4. p. 701. Vergl. auch Apol. art. 5. de poenitentia p. 172: „Adverſarii, cum de fide loquuntur et dicunt, eam praecedere poenitentiam, intelligunt fidem non hanc, quae iuſtificat, sed quae in genere credit, Deum eſſe, poenas propoſitas eſſe impiis cet. Nos praeter illam fidem requirimus, ut credat ſibi quisque remitti peccata; de hac fide ſpeciali litigamus, .. haec fides ita ſequitur terrores, ut vincat eos et reddat pacatam conſcientiam." (Uebereinſtimmend hatte auch ſchon die Augsb. Conf. Art. 12. vom Glauben im Verhältniß zur Buße geſagt: „Und iſt wahre rechte Buße eigentlich Reu und Leid, oder Schrecken haben über die Sünde, und doch daneben gläuben an das Evangelium und Abſolution, daß die Sünde vergeben und durch Chriſtum Gnade erworben ſei, welcher Glaube wiederum das Herz tröſtet und zufrieden macht;" dahingegen Calvin Inſtitut. 3, 3, 1 — dem Worte nach mit der kathol. Kirche — behauptet: „Fides praecedere debet poenitentiam." Sonſt iſt die reformirte Kirche über den Begriff des Glaubens mit der luth. ziemlich einverſtanden, wiewohl ihre Begriffsbeſtimmung des Glaubens, da ſie mehr das Formale, als Materiale deſſelben im Auge hat, der katholiſchen näher kommt, als die lutheriſche. Vergl. Conf. Helv. II. c. 16: „Fides chriſtiana non eſt opinio ac humana perſuaſio, ſed firmiſſima fiducia et evidens ac conſtans animi aſſenſus, denique certiſſima comprehenſio veritatis Dei .. atque adeo Dei ipſius, ſummi boni et praecipue promiſſionis divinae et Chriſti, qui omnium promiſſionum eſt colophon;" u. Heidelb. Kat. Fr. 21.: „Was iſt wahrer Glaube? Es iſt nicht allein eine gewiſſe Erkenntniß, dadurch ich Alles für wahr halte, was uns Gott in ſeinem Wort hat geoffenbaret, ſondern auch ein herzl. Vertrauen, welches der h. Geiſt durch das Evang. in mir wirket, daß nicht allein Anderen, ſondern auch mir Verge-

Beziehung auf das hiſtoriſche Fürwahrhalten mehr zurück, wenn gleich daſſelbe natürlich eine Grundlage jedes Glaubens bilden muß [138]), und der Glaube wird aufgefaßt — nach apoſtoliſchem Begriff — als vertrauensvolles (innig und vollſtändig perſönlich aneignendes) Ergreifen der göttlichen Gnade und demgemäß zugleich als ein neues religiöſes Lebensprincip [139]), beſtehend in der Hingabe an den Erlöſer, welches nothwendig auch ſittliche Wirkungen hervorbringen muß (S. 308), während der katholiſche Glaube dieſe Eigenſchaft keineswegs nothwendig hat [140]). Der eigentliche Sitz des Glaubens nach dem verdünnenden kathol. Begriff iſt der Verſtand, nach lutheriſchem der ganze innere Menſch, und zwar vorwaltend der Wille [141]). So erſcheint der Glaube nach lu-

---

bung der Sünden, ewige Gerechtigkeit und Seligkeit von Gott geſchenket ſei, aus lauter Gnaden, allein um des Verdienſtes Chriſti willen." Calvin ſelbſt erklärt Instit. 3, 2, 7: „Iusta fidei definitio nobis constabit, si dicamus, esse divinae erga nos benevolentiae firmam certamque cognitionem, quae gratuitae in Christo promissionis veritate fundata per spir. s. et revelatur mentibus nostris et cordibus obsignatur.")

138) Daher denn allerdings auch die Apol. A. Conf. art. 2. p. 68 ſagt: „Illa fides, quae iustificat, non est *tantum* notitia historiae," und die F. C. p. 585 das agnoscere Chr. noch vor das confidere ſetzt.

139) „Das göttliche Werk in uns, das uns wandelt und neu gebieret aus Gott, tödtet den alten Adam, und macht uns ganz andere Menſchen von Herzen, Muth, Sinn und allen Kräften" ꝛc., wie Luther ſich ausdrückt in der Vorrede zur Auslegung des Römerbriefs, deren hieher gehörige Stellen [vergl. Anm. 107. 126. 127.] auch in die Form. Conc. art. 4. de bon. opp. p. 701 aufgenommen worden ſind. (Vergl. Luthers Pred. über das Ev. Dom. 11. p. tr. in der Kirchenpoſtille Lpz. A. XIV. S. 233 b: „Der Glaube iſt ein lebendig weſentlich Ding, machet den Menſchen ganz neu und wandelt ihm den Muth, und kehret ihn ganz und gar um, er gehet in den Grund, und geſchicht da eine Verneuerung des ganzen Menſchen" ꝛc., und zahlloſe andere Stellen Luthers).

140) Das Conc. Trid. behauptet mit dürren Worten eine fides *vera*, auch wenn ſie nicht *viva* iſt (Sess. VI. can. 28: „Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia simul et fidem semper amitti, aut fidem, quae remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva, aut eum, qui fidem sine caritate habet, non esse Christianum: anathema sit"): zum noch mehreren Zeugniß, welch ein Schatz der kath. Kirchen-Doctrin, wie -Praxis, eigentlich fehlt.

141) Vergl. Bellarmin. iustif. I, 4: „Siquidem illi [die Proteſtanten] fidem collocant in voluntate [nur nicht etwa ausſchließlich] .. Catholici fidem in intellectu sedem habere docent."

theriſchem Begriff ſeinem Weſen nach als ein lebendiger; der lutheriſche lebendige Glaube nun aber — als neues religiös ſittliches Lebensprincip — iſt eben das, in deſſen Weſen und Erſcheinung — wozu man umſonſt katholiſcherſeits das wahrhaft entſprechende Analogon ſucht[142]) — der ganze lutheriſche theoretiſche wie praktiſche Gegenſatz gegen den katholiſchen theoretiſchen wie praktiſchen Grundirrthum (S. 283 Anm. 74.) ſich concret concentrirt, der concrete Culminationspunkt der geſammten beiderſeitigen ſymboliſchen Divergenz.

4. Mit dem wahren Glauben iſt nach lutheriſchem Sinne zugleich die für das chriſtliche Leben und ſeinen Kampf unermeßlich bedeutſame Gewißheit verbunden, daß trotz des Sündhaften, dem auch der Gläubige unterworfen bleibt, doch die göttliche Gnade in Chriſto nicht wanke, ſondern feſt ſei[143]), eben weil es nicht eine irgend in ihrem Weſen von menſchlicher Aufnahme abhängige, ſubjective, an und für ſich gerechtmachende, ſondern gerechterklärende, lediglich göttliche, objective Gnade der Rechtfertigung iſt, das (nicht ſubjectiv eingeflößte, ſondern objectiv) zugerechnete Verdienſt, Weſen und Werk Chriſti ſelbſt. Nach dem katholiſchen Syſtem dagegen, welches das Vertrauen des Menſchen auf den ſchwankenden, ſubjectiv menſchlichen Grund der Heiligung ſtützt, findet eine ſolche unwandelbare Gewißheit natürlich nicht ſtatt, ſondern Niemand ſoll zuverſichtlich wiſſen können, daß er zu den Begnadigten und Erwählten gehöre, außer durch beſondere Offenbarung. S. Conc.

---

142) Die katholiſche Kirche, deren Semipelagianismus ja nur einer Stärkung der geſchwächten ſittlichen Kraft bedarf, hat keinen Raum für ein neues Lebensprincip. Vergl. §. 50. Anf.

143) „So gewiß, daß man tauſendmal darüber ſtürbe" (Luth. u. F.-Conc., ſ. Anm. 139.). Vergl. auch Luthers viele andere, Sünde, Tod, Teufel und Hölle trotzende Stellen über Rechtfertigung („Stößet der Tod daher, ſo habe ich Chriſtum, der iſt mein Leben; ſtößet die Sünde daher, ſo habe ich Chriſtum, der iſt meine Gerechtigkeit; ſtößet die Hölle und Verdammniß daher, ſo habe ich Chriſtum, der iſt meine Seligkeit; alſo es ſtoße herein, was da wolle, ſo habe ich Chriſtum, den kann ich vorwenden, daß mir nichts kann ſchaden" — Luth. Kirchenpoſtille zum Ev. D. 20. p. tr. Lpz. A. Th. XIV. S. 354; u. dergl.), und die alten lutheriſchen Kirchenlieder über den Gegenſtand.

Trid. Sess. 6. Cap. 9. (oben Anm. 120), Cap. 12. und Can. 13—16 [144]).

5. Da nach dem katholiſchen Syſtem die iustificatio mit der sanctificatio zuſammenfällt, letztere aber ihrer Natur nach ein fortſchreitendes Heiligwerden iſt, ſo findet nach der katholiſchen Lehre auch ein Fortſchreiten in der Rechtfertigung ſtatt, und es giebt verſchiedene Grade derſelben; ſ. Conc. Trid. Sess. 6. Cap. 10. (oben Anm. 118. und Can. 24. (oben Anm. 125.). Nach der lutheriſchen Lehre dagegen, wonach die Rechtfertigung ein Act Gottes iſt, iſt ſie natürlich auch allem Fluctuiren überhoben, ein für allemal abgeſchloſſen und unveränderlich (Jeſus Chriſtus geſtern und heute und derſelbe in Ewigkeit), ſtets desſelben göttlichen Balſams voll.

Endlich 6. kommt zu allen dieſen Differenzen auch die über die Möglichkeit einer vollſtändigen Erfüllung des göttlichen Geſetzes in dieſem Leben hinzu. Da die katholiſche Kirche Heiligung als Bedingung der Sündenvergebung ſetzt, ſo entgegnet die lutheriſche, wie denn bei einer hienieden ja nur unvollkommen dem Umfange des göttlichen Geſetzes genügenden Heiligung man doch vollkommener Sündenvergebung ſich getröſten wolle. Dagegen behauptet nun die katholiſche Kirche, die Oberflächlichkeit in der Sündenerkenntniß, wie die praktiſchen Mißbräuche bei der Rechtfertigungstheorie, zum äußerſten Extrem ſteigernd,

---

144) Can. 13. 14. ſ. oben Anm. 125. — Can. 15.: „Si quis dixerit, hominem renatum et iustificatum teneri ex fide ad credendum, se certo esse in numero praedestinatorum: anathema sit,“ und beſonders Can. 16. (welcher eben allein — nächſt Cap. 12. — die Beſtimmung von der beſonderen Offenbarung enthält): „Si quis magnum illud usque in finem perseverantiae donum se certo habiturum, absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit: anathema sit,“ ſowie Cap. 12.: „Nemo quamdiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinae praedestinationis mysterio usque adeo praesumere debet, ut certo statuat se omnino esse in numero praedestinatorum: quasi verum esset, quod iustificatus aut amplius peccare non possit, aut, si peccaverit, certam sibi resipiscentiam promittere debeat; nam, nisi ex speciali revelatione, sciri non potest, quos Deus sibi elegerit,“ ſind übrigens eigentlich noch mehr den Anmaßungen des prädeſtinatianiſchen Calvinismus, als dem lutheriſchen Lehrbegriffe entgegengeſtellt worden.

nicht bloß[145]) die Möglichkeit einer Erfüllung des ganzen Geſetzes von Seiten der Wiedergebornen (Conc. Trid. Sess. 6. Cap. 11. — ſ. oben Anm. 120. — und Can. 18.[146])), ſondern ſie geht im Pelagianismus noch weiter, und lehrt, der Menſch könne ſogar mehr thun, als das göttliche Geſetz von ihm fordere, er könne es nicht allein verdienſtlich (ſ. Anm. 133.), ſondern ſogar überverdienſtlich, durch opera supererogationis, vollbringen, wodurch er einen Ueberſchuß von Verdienſten ſich erwerbe (vergl. 270 f. u. unt. §. 50. 65.): ein Extrem, an welches die lutheriſche Lehre nicht denken kann[147]).

Aus allem Obigen wird nun zur Gnüge erhellen, ob die Apol. A. C. art. 2. p. 60 von den kath. Satzungen über die Rechtfertigung mit Grunde behauptet: „misere contaminant hunc locum, et obscurant gloriam et beneficia Chr., et eripiunt piis conscientiis propositas in Chr. consolationes."

IV. Von dem göttlichen Wirken bei der Aneignung des Werkes Chriſti, oder von der Gnade ꝛc.

§. 49.

Im Allgemeinen.

Schon ſeit dem Pelagianiſchen Streite im 5. Jahrhundert, unter den Einflüſſen der Lehrgegenſätze in der chriſtlichen Anthropologie, hatte eine Divergenz der Anſichten über die Gnade, durch mancherlei Halbes nur ungenügend vermittelt, ſich in der Kirche

145) Eine Behauptung, an welche ſich merkwürdigerweiſe auch ein Theil der reformirten Kirche, der Methodismus, anſchließt, (wenn gleich er in genetiſch divergirender Richtung, nicht ſowohl in Oberflächlichkeit der Sünden-, als Exaltation der Gnadenerkenntniß), außerdem auch der Arminianismus (ſ. §. 52.), ſowie im Grunde alle Secten, nach §. 53. die Socinianer, nach §. 47. die Mennoniten, Quäker und Swedenborgianer, letztere unter allen bei weiten am leichtfertigſten.

146) Can. 18. faßt die hieher gehörigen Satzungen des 11. Capitels zuſammen: „Si quis dixerit, Dei praecepta homini etiam iustificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia, anathema sit."

147) Sie erklärt ausdrücklich auch das Glaubensleben der Wiedergebornen nur für ein „incipere" (Apol. C. A. art. 3, ob. S. 298), für eine „inchoata iustitia," aber „propter carnem in hac vita imperfecta et impura" (Form. Conc. art. 3., ob. S. 297 vergl. Anm. 130.). Ihr Urtheil aber über verdienſtliches u. überverdienſtliches Werk ſ. unten bei §. 50.

fixirt, und bald, bei gleichmäßig feſtſtehender antipelagianiſcher Theorie und pelagianiſcher Praxis, und dabei entſchiedener Scheu vor beſtimmter Behauptung, wie Ausmerzung eines ſpeculativ=dialektiſchen Annexes, einen Knoten in die Kirchenlehre gebracht, welcher theoretiſche und praktiſche vielfache Mißverſtändniſſe und Wirrungen erregte, bis erſt neubelebter demüthiger Glaube des 16. Jahrhunderts den alten inneren kirchlichen Gegenſatz, wie er in zwei verwerfliche Extreme entſchiedenen Irrthums ausgegangen war, in Wahrheit zu vermitteln, den Knoten zu entwirren vermochte — doch immer erſt nur für ſich ſelbſt, bei außerhalb bleibender zwiefach extremer Divergenz. Dies iſt die Stellung der *lutheriſchen Kirche* zu den übrigen in der Lehre von der Gnade in ihrem Connex.

Aus den verſchiedenen Grundſätzen der chriſtlichen Kirchenpartheien ſeit der Reformation über den Sündenfall und ſeine Folgen, verbunden mit den Lehrdifferenzen über das Werk Chriſti und die Rechtfertigung, wie ſie im Obigen entwickelt ſind, ergiebt ſich für die Symbolik nun nothwendig auch eine bedeutende Abweichung in der Lehre von der Heiligung und von der dazu wirkenden göttlichen Gnade. Die *lutheriſche Kirche*, welche auf den Grund der h. Schrift den Menſchen für ganz und durchaus verderbt durch den Sündenfall erklärt und ihn nur durch Aneignung des vollgültigen Verdienſtes Chriſti gerechtfertigt werden läßt, erkennt auch ſchriftgemäß an, daß die göttliche Gnade Alles in dem Menſchen zur Seligkeit und Heiligung wirke, und daß von irgend einer verdienſtlichen Mitwirkung von Seiten des Menſchen gar nicht die Rede ſeyn könne. An dieſe Kirche zunächſt ſchließt die *reformirte* ſich an. Einig mit der lutheriſchen Kirche in allen Hauptpunkten über die Verderbniß des Menſchen und das Weſen und Wirken der Gnade, übertreibt ſie nur — nehmlich ihr Haupttheil, der eigentlich Calviniſtiſche[148]) —, um anderweiten doctrinellen Mangel zu erſetzen (ſ. §. 36.

148) Während ein anderer, kleinerer, allerdings aber nur uneigentlicher Theil der reform. K., der auch der Conf. August. *variata* ſymboliſches Anſehen beilegt, ſelbſt ſynergiſtiſch ſemipelagianiſirt, und ein dritter eine gewiſſe Mitte zwiſchen beiden hält; — ſo groß iſt hier der innere Gegenſatz innerhalb der reform. Kirche ſelbſt (zum Beweis, wie allerdings nicht die Lehre von der Gnade das reformirte Hauptſchibboleth enthält).

S. 207 Anm. 3.), in einer einſeitigen Verſtandesconſequenz, ohne die rechte, der menſchlichen Verſtandesgrenzen ſich bewußte Demuth, die Grundſätze von dem alleinigen Wirken der Gnade zur Seligkeit, indem ſie über die göttliche Erwählung der Menſchen zur Seligkeit und ihre Verwerfung zur Verdammniß Grundſätze ausſpricht, die ebenſo anſcheinend conſequent in Verfolgung der Reſultate eines ſpeculirenden Verſtandes, auf der Baſis der Lehre von der gänzlichen Verderbniß des Menſchen, als wegen ihrer Behauptung eines ſtoiſchen Fatalismus als des göttlichen Willens, und mithin wegen ihrer unleugbaren Zurückführung ſelbſt der Sünde auf den Willen Gottes, mit der Idee von der göttlichen Heiligkeit unvereinbar ſind (vergl. die Anm. zu Ende des §., über die Prädeſtination; genauer §. 51.)[149]. Im Gegenſatze gegen dieſe Uebertreibungen bildete ſich die Arminianer-Parthei; ſie aber, in der Hitze des Gegenſatzes, und ſo in mehr negativem, als poſitivem Intereſſe, überſchritt nun wieder nach der anderen Seite hin die gerade Linie der reinen göttlichen Wahrheit, indem ſie zu entſchieden ſemipelagianiſchen, ja pelagianiſchen Anſichten immer unverholener fortging. An dieſe Arminianiſchen Grundſätze ſchließt nun wieder eine bedeutende Parthei der Mennoniten ſich an (die Groben, zuerſt nur die arminianiſch-groben, neuerlich alle), während urſprünglich alle, dann wenigſtens lange viele Mennoniten (die mennonitiſch-groben und die Feinen) mit Menno Simons ſelbſt der ſtreng Calviniſchen Anſicht zugeneigt geweſen waren, und ſpäter ſich der lutheriſchen Lehre genähert hatten, welche reinere Vorſtellungsweiſe in der Gegenwart aber nur noch ein ganz geringer Theil Aller (die Feinen) behauptet; und der Totalität der mennonitiſchen Ausdrucksweiſe material am nächſten kommen die Quäker[150]), nur daß ſie es meiſt abſichtlich vermeiden,

---

149) Wie in der Lehre von der Perſon Chriſti, ſo zerreißt die reform. Kirche übrigens auch in dieſer von der Gnade nach ihrem neſtorianiſchen Grundirrthume die wahre untrennbare Einheit des Göttlichen und Menſchlichen, dort freilich, indem ſie Göttliches vermenſchlicht, hier, indem ſie Menſchliches, ja Sündliches, vergöttlicht.

150) Formal äußern ſich die Quäker allerdings anſcheinend faſt orthodox-lutheriſch: „Omnem vim naturalem et potestatem a nobismetipsis renunciamus, repudiamus et abdicamus ad redimendos nos s. liberandos a statu nostro perdito et lapso et a primae nostrae

ſich ſyſtematiſch beſtimmt über das Verhältniß der Gnade zu den menſchlichen Kräften zu äußeren. In einem ſehr verwandten Verhältniſſe zur rein bibliſchen lutheriſchen Lehre, wie die Arminianer einerſeits, ſteht andererſeits die römiſch-katholiſche Kirche, nur daß die katholiſche Lehre ſich nicht auch im negativen Gegenſatze gegen eine übertriebene Strenge, ſondern in poſitiver Hinneigung zu einer lauen und laxen Halbheit gebildet hat. Entſchieden nimmt die katholiſche Kirche, mit Ausnahme der ſtrengen kleinen Janſeniſtiſchen Parthei in ihr, indem ſie den reinen ſchriftgemäßen Gegenſatz von Natur und Gnade in Hauptzügen verwiſcht, eine Mitwirkung und zwar verdienſtliche Mitwirkung der natürlichen Kraft des Menſchen mit der göttlichen Gnade zur Heiligung und Seligkeit an, beſchränkt dieſelbe jedoch mehr als die griechiſche Kirche, deren vage Ausdrucksweiſe ähnlichen Sinnes eine faſt ganz pelagianiſche Deutung zuläßt. Noch weit mehr aber, als alle bisher angeführten Kirchenpartheien, nähert ſich einem craſſen Pelagianismus mit ſeiner Lobpreiſung der fortwährenden ſittlichen Kräfte der menſchlichen Natur und ſeiner feineren oder gröberen Werkgerechtigkeit die ſocinianiſche Auffaſſung. Die Socinianer nehmen nicht bloß eine Mitwirkung der natürlichen Kraft des Menſchen zur Beſſerung an, wie die Katholiken, Griechen, Arminianer u. ſ. w., ſondern behaupten, daß der Menſch vermöge ſeiner natürlichen Kraft die Beſſerung allein beginne ohne alle innere Gnadenwirkung, und erklären letztere im Grunde geradezu für überflüſſig. Endlich, bei aller ihrer ſonſtigen Extravaganz hinſichtlich der Lehre von der Sünde und vom Sündenfalle, hinſichtlich der Chriſtologie und der Lehre von der Rechtfertigung, ſchließen doch in dieſem Punkte die Swedenborgianer im Ausdruck, freilich nicht in der Sache, ſich mehr als die Socinianer, an die Wahrheit an. Obgleich ſie nehmlich in allen jenen Lehren unzweideutig pelagianiſiren, ſo daß ſie ſelbſt weiter gehen, als Pelagius, indem ſie die ſtets gebliebene menſchliche Freiheit

---

naturae iniquitate, et confitemur, quod ex nobismetipsis ne vel minimum bonum agere possumus“ (Barclai. Apol. thes. 7, 3); die Gnadenwerke, welche der Gerechtfertigte thut, „nec in hominis voluntate nec viribus eius fiunt, sed per vim spiritus Christi in nobis“ (ib. 7, 10 p. 145); — aber dieſe Kraft des Geiſtes Chriſti eben fällt mit dem quäkeriſchen inneren Lichte weſentlich zuſammen.

aufs übertriebenſte preiſen und die Lehre von derſelben für eine in der ganzen chriſtlichen Kirche bis daher unbekannte ausgeben[151]), indem ſie Adams Fall allegoriſiren, Wiedergeburt für eine Folge des Haltens der göttlichen Gebote erklären u. ſ. w., ſo wollen ſie doch dem Wort nach jene ihre ſtetige Freiheit immer nur behaupten vermittelſt der Annahme von etwas, das man ſonſt Gnade nennt, vermittelſt der Annahme „eines ſtetigen Einfluſſes des Einen göttlichen Geiſtes und Lebens“[152]); ſo bekennen ſie doch, in dem öfters angef. Katechismus Frage 19.[153]), daß ſie die Kraft, die ſie ſich zuſchreiben, um Gott und Menſchen zu lieben und alle göttlichen Gebote zu halten, nicht von ſich ſelbſt haben, ſondern ſie fortwährend vom Herrn empfangen: ein Ausdruck[154]), der nun freilich auch als ſolcher das Einzige iſt, was in dem ſwedenborgianiſchen Syſtem und namentlich im Syſtem jenes ſwedenborgianiſchen Katechismus auf Gnade hindeutet, und der in dieſer Iſolirung und jener Anwendung[155]) von dem eigentlichen Charakter eines ſolchen Syſtems nur um ſo deutlicheres Zeugniß giebt.

Ueber die Lehre der meiſten der hier angeführten Kirchenpartheien von der Gnade ſ. Genaueres §. 50 ff.

Anmerkung. Wie in der Lehre von der Gnade überhaupt, ſo zeigt ſich auch bei der Lehre von der Prädeſtination insbeſondere die reine Wahrheit (der lutheriſchen Kirche) als in der Mitte ſtehend zwiſchen zwei extremen Abwegen, einer pelagianiſirenden Verdünnung oder ſelbſt Ableugnung einerſeits (in der katholiſchen und griechiſchen Kirche; bei den Arminianern, den meiſten Menno-

---

151) S. **Swedenborg** True christ. relig. vol. I. p. 108—156.

152) S. Tafel Vergleich. Darſtell. ꝛc. S. C vergl. mit S. 211 ff. Vergl. oben §. 41. Ende.

153) S. oben §. 47 Ende.

154) Wie er ſich übrigens ganz analog auch ſelbſt bei Socin findet; ſ. unten §. 53 bald nach dem Anfange.

155) „Den Streit des Pelagianismus und Auguſtinismus“ hält Tafel Vergl. Darſtell. ꝛc. S. CII durch ſeine Annahme einer Freiheit, die Gnade, und einer Gnade, die Freiheit iſt, für „geſchlichtet“ —, wie etwa durch die neuere Identitätsphiloſophie der Streit zwiſchen Rationalismus und Supernaturalismus, durch die neuere Union der Streit zwiſchen reform. u. luth. K. geſchlichtet worden iſt.

niten[156]), Quäkern[157]); bei den Socinianern und Swedenborgianern[158])) und dem Calviniſtiſchen (im Weſentlichſten auch Janſeniſtiſchen und urſprünglich mennonitiſchen) prädeſtinatianiſchen Rigorismus andererſeits. Auch hierüber mehr bei §. 50 ff.

---

156) Gehaltener, von arminianiſchen Einflüſſen nicht abhängig, erklärt ſich noch Ris Conf. art. 7.: „Nullam creaturam praedestinavit (Deus), ordinavit aut creavit, ut condemnaretur, nec voluit nec decrevit, ut peccarent aut in peccatis viverent, ut eas condemnationi subiiceret. Sed .. omnes decrevit et creavit ad salutem, .. inque Christo ordinavit et praeparavit omnibus medicinam vitae .. Qui oblatam gratiam dedignantur aut respuunt in impoenitentia et incredulitate, se ipsos per istam malitiam salutis reddunt indignos atque ideo .. frustrantur isto fine, ad quem creati et in Christo erant destinati et vocati."

157) Die Quäker behaupten, im entſchiedenen Gegenſatze gegen die Lehre von der abſoluten Prädeſtination („Quod ad hanc — ſagt Barclai. Apol. thes. 6. p. 64 — horribilem et blasphemam doctrinam negandam attinet, causa nostra cum aliis compluribus communis est, qui et sapienter et docte secundum scripturas, rationem et antiquitatem hanc doctrinam refutarunt"), die Allgemeinheit der von Chriſtus ausgehenden Erleuchtung dermaßen, daß ſie ſelbſt ſolche, welche vom hiſtoriſchen Chriſtus nie etwas gehört haben, unter ihren Einfluß ſtellen (ſ. Barcl. Apol. thes. 6: „Christus pro omnibus mortem gustavit ..; cuius oblationis et victimae beneficium extenditur non solum ad eos, qui distinctam externam mortis passionisque eius habent cognitionem, sicut ea in scripturis declarata est, sed ad illos etiam, qui ab huius cognitionis beneficio, casu aliquo inevitabili, necessario excluduntur. Quam cognitionem libenter concedimus esse perutilem et consolabundam, sed non absolute necessariam illis, quibus Deus eam impossibilem fecit: tales enim participes fiunt beneficii mysterii mortis eius (licet historia ignari), si scilicet obtemperent semini et lumini eius, illucenti cordibus suis, in quo lumine communio habetur cum patre et filio, ita ut ex impiis sancti fiant et amatores potentiae illius, cuius internis et secretis viribus et contactibus se a malo ad bonum converti sentiunt.").

158) In quäkeriſchem Contraprädeſtinatianismus behaupten auch die Swedenborgianer (ſ. Tafel Vergleich. Darſtell. ꝛc. S. CIII und 263—278), „daß auch die außerhalb der chriſtl. Kirche Gebornen ſelig werden können, wenn ſie nur nach ihrem Gewiſſen und nach den Vorſchriften ihrer Religion leben," „in welchem Falle — wie hinzugeſetzt wird — ſie eine innere Geneigtheit haben, den Glauben an den Einen Herrn und Gott, welcher zuſammenfällt mit dem nothwendigen Denkbild eines göttlichen Menſchen, in der anderen Welt noch anzunehmen."

§. 50.
Katholiſche Lehre von der Gnade ꝛc., in Vergleich zur lutheriſchen.

Die Differenz der katholiſchen und lutheriſchen Kirche in der Lehre von der Gnade ergiebt ſich von ſelbſt aus der abweichenden Anthropologie beider. Wenn die katholiſche Lehre die urſprünglichen moraliſchen Kräfte des Menſchen durch den Fall nicht gänzlich verdorben, ſondern nur beſchränkt und geſchwächt werden läßt, ſo hat Gott bei der Wiederherſtellung des Menſchen, ohne daß ein klarer Gegenſatz von Natur und Gnade ſtattfände, nur die dem Menſchen gebliebenen Kräfte zu erregen, zu beleben und zu ſtärken, und der Menſch mit der ihm gebliebenen Kraft wirkt natürlich mit; wenn dagegen die lutheriſche Kirche die Freiheit des Menſchen als Fähigkeit (auch) zum wahrhaft Guten nicht bloß geſchwächt und gebunden, ſondern aufgehoben ſeyn läßt, ſo hat Gott bei der Umwandlung des Menſchen — durch die Gnade im Gegenſatz gegen die grundverderbte Natur — eine neue Kraft in ihm hervorzubringen, durch ſeinen ſchöpferiſchen Geiſt ein neues ſittliches Lebensprincip in ihn zu pflanzen, welches ſich in der Heiligung entwickelt [159]). Nach der katholiſchen Lehre iſt alſo die Gnade mehr unterſtützend und relativ wirkend, nach der lutheriſchen iſt ſie mehr ſchöpferiſch und abſolut. Allerdings leugnet die Augsb. Conf. Art. 18. (vom freien Willen) keinesweges, „daß der Menſch etlichermaßen einen freien Willen hat, äußerlich ehrbar zu leben, und zu wählen unter denen Dingen, ſo die Vernunft begreift;“ „aber — fährt ſie fort — ohne Gnade, Hülfe und Wirkung des H. Geiſtes vermag der Menſch nicht, Gott gefällig zu werden, Gott herzlich zu fürchten, oder zu gläuben, oder die angeborne böſe Luſt aus dem Herzen zu werfen“ (alſo nicht irgend etwas, woraus doch eben allein ein vollkommen ſittliches Leben entſpringen kann), „ſondern ſolches geſchicht durch den H. Geiſt, welcher durch Gottes Wort gegeben wird; denn Paulus ſpricht (1 Cor. 2, 14): der natürliche Menſch vernimmt nichts vom Geiſte Gottes“ [160]). Die göttliche Gnade iſt, nach luthe-

---

159) Vergl. das oben §. 48. S. 313 f. über den Glauben Bemerkte.

160) Das lateiniſche Exemplar drückt den Artikel ſo aus: „De libero arbitrio docent, quod humana voluntas habeat aliquam libertatem

riſchem Lehrbegriff, die einzige zur Bekehrung des Menſchen von Anfang an activ wirkende Kraft; der menſchliche Wille kann dazu auf keine Weiſe verdienſtlich mitwirken, er hat gegenwärtig von Natur nur das Vermögen des Widerſtandes gegen die Gnade, und erſt die Wirkung des H. Geiſtes macht dann (Form. Conc. art. II. Epit. p. 582) aus nolentibus volentes. Mit der unzweideutigſten Beſtimmtheit erklären ſich hierüber die lutheriſchen Symbole, vor allen die Concordienformel [161]), und im weſentlichen

---

ad efficiendam civilem iustitiam et deligendas res rationi subiectas. Sed non habet vim sine Sp. S. efficiendae iustitiae Dei seu iustitiae spiritualis, quia animalis homo non percipit ea, quae sunt spiritus Dei; sed haec fit in cordibus, cum per verbum Sp. S. concipitur;“ und fügt dann zum Schluß auch noch hinzu: „Damnant Pelagianos et alios, qui docent, quod sine Sp. S., solis naturae viribus, possimus Deum super omnia diligere, item praecepta Dei facere, quoad substantiam actuum. Quanquam enim externa opera aliquo modo efficere natura possit; potest enim continere manus a furto, a caede; tamen interiores motus non potest efficere, ut timorem Dei, fiduciam erga Deum, castitatem, patientiam cet.“

161) S. Form. Conc. art. 2. de lib. arbitrio. — Vergl. Epit. p. 579: „Credimus, quantum abest, ut corpus mortuum se ipsum vivificare atque sibi ipsi corporalem vitam restituere possit, tantum abesse, ut homo, qui ratione peccati spiritualiter mortuus est, se ipsum in vitam spirit. revocandi ullam facultatem habeat.“ Sol. decl. p. 656: „Credimus, quod hominis renati intellectus, cor et voluntas in rebus spiritualibus et divinis ex propriis naturalibus viribus prorsus nihil intelligere, credere, amplecti, cogitare, velle, inchoare, perficere, agere, operari aut cooperari possint, sed homo ad bonum prorsus corruptus et mortuus sit, ita, ut in hominis natura post lapsum ante regenerationem ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit aut restet, quibus ille ex se ad gratiam Dei praeparare se, aut oblatam gratiam apprehendere, aut eius gratiae (ex sese et per se) capax esse possit, aut se ad gratiam applicare, aut accommodare, aut viribus suis propriis aliquid ad conversionem suam vel ex toto, vel ex dimidia vel minima parte conferre, agere, operari aut cooperari (ex seipso, tanquam ex semetipso) possit; sed homo sit peccati *servus* et mancipium satanae, a quo agitatur. Inde adeo naturale liberum arbitrium, ratione corruptarum virium et naturae suae depravatae, duntaxat ad ea, quae Deo displicent et adversantur, activum et efficax est.“ Ib. p. 661: „Manifestum est, lib. arb., propriis et natural. suis viri-

Einklange damit, wiewohl nicht in derſelben vollkommenen inneren Haltung, mannichfach zugleich theils aus Laxe, theils aus

---

bus, non mode nihil ad conversionem, iustitiam et salutem suam operari. aut cooperari, aut Sp. S., qui homini in evangelio gratiam Dei et salutem offert, obsequi, credere aut assentiri posse: sed potius, pro insita sua rebelli et contumaci natura, Deo et voluntati eius hostiliter repugnare: nisi Spiritu Dei illuminetur atque regatur." Ib. p. 662 sq.: „Antequam homo per Sp. S. illuminatur, convertitur, regeneratur et trahitur, ex sese et propriis naturalibus suis viribus in rebus spiritualibus et ad conversionem aut regenerationem suam nihil inchoare, operari aut cooperari potest, nec plus quam lapis, truncus aut limus. Sacrae literae hominis conversionem, fidem in Chr., regenerationem, renovationem, et omnia, quae ad illam efficaciter inchoandam et absolvendam pertinent, .. simpliciter *soli* divinae operationi et Sp. S. adscribunt." Ib. p. 666: „Quamvis renati etiam in hac vita eo usque progrediantur, ut bonum velint eoque delectentur, et bene agere atque in pietate proficere studeant: tamen hoc ipsum non a nostra voluntate aut a viribus nostris proficiscitur, sed Sp. S. operatur in nobis *illud velle et perficere.*" Ib. p. 673: „Hac in parte (homo) multo est deterior lapide aut trunco: quia repugnat verbo et voluntati Dei, donec Deus eum a morte peccati resuscitet, illuminet atque-revocet. Etsi autem Dominus hominem non cogit, ut convertatur, (qui enim semper Spiritui S. resistunt, et veritati agnitae perseveranter repugnant, quod S. Stephanus induratis Iudaeis tribuit, hi non convertuntur), attamen trahit Deus hominem, quem convertere decrevit. Sic autem eum trahit, ut ex intellectu coecato illuminatus fiat intellectus, et ex rebelli voluntate fiat promta et obediens voluntas." Ib. p. 674: „Consequitur, quam primum Sp. S. per verbum et sacramenta opus suum regenerationis et renovationis in nobis inchoavit, quod revera tunc per virtutem Sp. S. cooperari possimus ac debeamus, quamvis multa adhuc infirmitas concurrat. Hoc vero ipsum, quod cooperamur, non ex nostris carnalibus et naturalibus viribus est, sed ex novis illis viribus et donis, quae Sp. S. in conversione in nobis inchoavit." (Vergl. Epit. p. 582: „Quod D. Lutherus scripsit, hominis voluntatem in conversione pure passive se habere, id recte et dextre est accipiendum, videl. respectu divinae gratiae in accendendis novis motibus . . Postquam enim Sp. S. .. hominis voluntatem sola sua divina virtute et operatione immutavit atque renovavit, tunc revera hominis nova illa voluntas instrumentum est Dei Sp. S., ut ea non modo gratiam apprehendat, verum etiam in operibus sequen-

Schroffe anſtreifend, äußern ſich auch die meiſten reformirten Bekenntniſſe [162]). Das Tridentiner Concil dagegen erkennt

---

tibus Spiritui S. cooperetur.“). Demgemäß auch die Antitheſe p. 677: „Reiicitur papistarum et scholasticorum error, qui docuerunt, quod homo naturalibus suis viribus initium ad agendum bonum et ad conversionem suam facere possit, sed quia infirmior sit, quam ut bene coepta perficere queat, quod Sp. S. illa, quae naturalibus propriis viribus inchoata sunt, adiuvet et absolvat. Item (reiicitur) Synergistarum dogma, qui fingunt, hominem in rebus spiritualibus non prorsus ad bonum esse emortuum, sed tantum graviter vulneratum et semimortuum esse; et quamvis lib. arbitrium infirmius sit, quam ut initium facere et se ipsum propriis viribus ad Deum convertere et legi toto corde obedire possit, tamen si Sp. S. initium faciat et nos per evangelium vocet, gratiam suam, remissionem peccatorum et aet. salutem nobis offerat, tunc liberum arbitrium propriis suis natural. viribus Deo occurrere, aliquo modo (aliquid saltem, etsi parum et languide) ad conversionem suam conferre, eam adiuvare, cooperari, sese ad gratiam praeparare et applicare, eam apprehendere, amplecti, evangelio credere, et quidem in continuatione et conservatione huius operis propriis suis viribus una cum Sp. S. *cooperari posse.* Contra hunc errorem supra demonstratum est, quod facultas applicandi se ad gratiam non ex nostris naturalibus propriis viribus, sed ex sola Sp. S. operatione promanet.“

162) Vergl. Conf. Helv. I. art. 9: „Sic homini lib. arbitrium tribuimus, ut qui scientes et volentes agere nos bona et mala experimus, mala quidem agere sponte nostra queamus, bona vero amplecti et persequi, nisi gratia Chr. illustrati, excitati atque impulsi non queamus;“ Conf. Helv. II. cap. 9: „Nullum est ad bonum homini arbitrium liberum nondum renato, vires nullae ad perficiendum bonum .. In regeneratione .. voluntas non tantum mutatur per spiritum, sed etiam instruitur facultatibus, ut sponte velit et possit bonum... Observandum est, .. regeneratos in boni electione et operatione non tantum agere passive, sed active; aguntur enim a Deo, ut agant ipsi, quod agunt;“ Conf. Gall. art. 9: „(Homo natura) quamvis voluntate sit praeditus, qua ad hoc vel illud movetur, tamen cum ea sit penitus sub peccato captiva, nullam prorsus habet ad bonum appet. libertatem, nisi quam ex gratia et Dei dono acceperit“ (vergl. art. 12.); Art. Angl. 10: „Ea est hominis post lapsum Adae conditio, ut sese naturalibus suis viribus et bonis operibus ad fidem et invocationem Dei convertere ac praeparare non possit. Quare absque gratia Dei, quae per Chr. est, ... ad pietatis opera facienda, quae Deo grata sunt et accepta, nihil vale-

nicht nur dem Menſchen auch nach dem Fall ein „liberum arbitrium, licet viribus attenuatum et inclinatum“ zu (ſ. §. 38. S. 224), ſondern es verlangt auch, daß dieſe Freiheitskraft bei der Heiligung, die es iustificatio nennt, thätig ſei. Der Menſch an und für ſich, eben auch in ſeinem gegenwärtigen Zuſtande, ſoll ſich zur Aufnahme der Gnade in die rechte Dispoſition ſetzen und vorbereiten, und ſoll der Anregung der Gnade mit Freiheit folgen, alſo in jeder Beziehung zu ſeiner Heiligung mitwirken. So wird denn Dispositio, praeparatio und cooperatio zu und mit der Gnade vermöge ſeiner natürlichen Kraft vom Menſchen behauptet, und Sess. 6. can. 4. werden alle anathematiſirt, welche die Nothwendigkeit dieſer Mitwirkung leugnen [163]. Noch genauer beſtimmt dies das

mus;“ Conf. Scot. art. 12.: „Natura ită sumus mortui, coeci et perversi, ut nec sentiamus cum pungimur, .. nec Dei voluntati, cum nobis revelatur, queamus assentiri, nisi Spiritus Domini nostri, quod mortuum est, vivificet.. et rebellionem cordium in obsequium benedictae voluntatis ipsius flectat. Itaque confitemur, .. Sp. S. sine omni meriti nostri respectu, sive sit ante sive post regenerationem, nos sanctificasse et regenerasse;“ Conf. Belg. art. 14; Form. Consens. Helv. 21; und Can. Dordr. cap. 3. art. 3.: „Omnes homines in peccato concipiuntur .. inepti ad omne bonum salutare .. et *absque Sp. S. regenerantis gratia* ad Deum redire, naturam depravatam corrigere, vel ad eius correctionem se disponere nec volunt, nec possunt,“ und art. 14: „Fides Dei donum est non eo, quod a Deo hominis arbitrio offeratur, sed quod homini reipsa conferatur, inspiretur et infundatur. Non etiam, quod Deus potentiam credendi tantum conferat, consensum vero seu actum credendi ab hominis deinde arbitrio exspectet, sed quod et velle credere et ipsum credere in homine efficiat,“ ſowie ib. cap. 3. reiect. error. 4.: „(Reiiciuntur,) qui docent, hominem irregenitum non esse proprie nec totaliter in peccatis mortuum aut omnibus ad bonum spirituale viribus destitutum, sed posse iustitiam vel vitam esurire ac sitire, sacrificiumque spiritus contriti, .. quod Deo acceptum est, offerre;“ (vergl. ib. art. 11. 12.: „Quando Deus .. veram in electis conversionem operatur, .. Sp. regenerantis efficacia cor clausum aperit, durum emollit, voluntati novas qualitates infundit facitque eam ex mortua vivam, ex nolente volentem... Tum voluntas iam renovata non tantum agitur et movetur a Deo, sed a Deo acta agit et ipsa.“).

163) „Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vo-

5. und 6. Capitel der Sess. 6.[164]). Hier nehmlich (Cap. 5.) wird die Berufung darein geſetzt, daß die, welche durch Sünden von Gott abgewandt waren, durch ſeine anregende und unterſtützende Gnade disponirt werden, ſich zu ihrer eigenen Rechtfertigung hinzuwenden, indem ſie dieſer Gnade freiwillig beiſtimmen und mit derſelben wirken, ſo alſo, daß, indem Gott das Herz des Menſchen rührt, weder der Menſch gänzlich unthätig ſei, noch auch im Stande wäre, durch die bloße Freiheitskraft ohne die göttliche Gnade ſich zu der Gerechtigkeit hinzuwenden, die vor Gott gilt.

Aus den katholiſchen Symbolen[165]), verbunden mit den Erörterungen der orthodoxen katholiſchen Dogmatiker[166]), ergiebt ſich nun überhaupt folgender römiſch-katholiſche Lehrtypus über die Gnade im Verhältniſſe zu menſchlichem Verdienſt und ihren ganzen ſoteriologiſchen Connex in Beziehung auf die Heilsordnung: Zuerſt regt der H. Geiſt den Sünder an, d. h. er erregt und belebt die noch in ihm liegenden natürlichen Kräfte, der Sünder giebt ſich dieſer Einwirkung hin, indem er ſich mit der Gnade in freie Uebereinſtimmung ſetzt, und beginnt durch eigene Mitwirkung ein neues ſittliches Leben. Dies iſt die iustificatio prima, mit welcher das ſ. g. meritum congrui (ex congruo) verbunden iſt[167]): ein Verdienſt, welches bei der Vorbereitung auf die iustificatio ſtattfindet, und die Fähigkeit bezeichnet, in die der Menſch ſich verſetzt, die ſeligmachende Gnade anzunehmen, welche Fähigkeit dann als verdienſtlich zu betrachten und zu belohnen Gott durch ſeine Gnade bewogen wird. Auf dieſe Art vorbereitet gelangt der Menſch zur eigentlichen iustificatio, d. h. Gott, die Dispoſition des Menſchen berückſichtigend,

---

canti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere: anathema sit.“

164) S. dieſe Capitel oben §. 48. S. 302.

165) Außer den eben angeführten Symbolſtellen ſ. beſonders auch Conc. Trid. Sess. 6. cap. 7: „. . iustitiam in nobis recipientes unusquisque .. secundum propriam dispositionem et cooperationem“ (oben §. 48. S. 303). Vergl. überhaupt §. 48.

166) S. vornehmlich **Bellarmin.** grat. 6, 15.

167) Vergl. **Bellarmin.** iustific. 1, 17: „per fidem nos placere Deo et impetrare atque *aliquo modo mereri* iustificationem.“

flößt ihm die wahre Gerechtigkeit, iustitia inhaerens oder infusa, ein, durch welche iustificatio secunda jetzt der Menſch wirklich gerecht gemacht wird, und das Vermögen empfängt, gute Werke zu thun, wodurch er ſich das ewige Leben verdient, und deren Folge das meritum condigni (de condigno) iſt, die Würdigkeit und Verdienſtlichkeit, welche den Werken ſchon gerechtfertigter Menſchen ihrer inneren Güte nach, wiewohl auch vermöge des Verdienſtes Chriſti, einwohnt. Allerdings verwahrt ſich nun hiebei das katholiſche Syſtem mannichfach, daß der Menſch kein von Chriſti Verdienſte unabhängiges Verdienſt haben könne; die causa meritoria iustificationis ſei das Verdienſt Chriſti, die causa efficiens die göttliche Gnade [168]); aber es lehrt doch auch zugleich, daß dem Menſchen, durch die Gnade Gottes und das Verdienſt Chriſti vermittelt, ein eignes perſönliches Verdienſt zukommen könne [169]), und dies kann ſich dann doch zuletzt nur auf die moraliſche Freithätigkeit des Menſchen gründen, und die Seligkeit, wiewohl durch Chriſtum erworben und in Gnaden geſchenkt, muß daher doch immer auch zugleich als verdienter Lohn menſchlicher Tugend und zum Theil als eine Schuldigkeit von Seiten Gottes erſcheinen. — Jede Art eigentlichen menſchlichen Verdienſtes verwarf dagegen in tiefer Sünden- und Selbſterkenntniß und gleich tiefer Erkenntniß des Reichthums in Chriſto, welchem allein alle Ehre gebühre, Luther [169 b]), und in dieſem Sinne beſtreitet auch die Apol. der A. C. (namentlich art. 2. de iustif. und art. 3. de dilect. et implet. legis), ſowie Melanchthon in den Locis, jene ſcholaſtiſchem Pelagianismus entquollene Vorſtellung von einem Meritum ex congruo und de condigno [170]), wiewohl die Proteſtanten anderer-

168) S. Conc. Trid. Sess. 6. Cap. 7. (oben §. 48. S. 303).

169) S. vorzüglich Conc. Trid. Sess. 6. Cap. 16. und Can. 32. (oben §. 48. S. 310 f.)

169 b) Vergl. ſein „ohn all mein Verdienſt u. Würdigkeit" im Katech.

170) S. z. B. Apol. C. A. art. 3. p. 127: „Hinc etiam intelligi potest, quare reprehendamus adversariorum doctrinam de merito condigni. Facillima diiudicatio est, quia non faciunt mentionem fidei, quod fide propter *Christum* placeamus, sed fingunt, bona opera facta adiuvante illo habitu dilectionis iustitiam esse dignam, quae per se placeat Deo, et dignam aeterna vita, nec opus habere mediatore Christo. Quid est hoc aliud, quam transferre gloriam Christi

ſeits natürlich nicht leugnen, daß die wahrhaft guten Werke der Gerechtfertigten (weil von glaubender Perſon verrichtet) Gott angenehm ſeien und ſelbſt von ihm aus Gnaden belohnt werden [171]).

---

in opera nostra, quod videlicet propter opera nostra placeamus, non propter Christum? At hoc quoque est detrahere Christo gloriam mediatoris, qui perpetuo est mediator“ cet. (Vergl. art. 8. [de bonis operibus] p. 220: „Quid est certius in ecclesia, quam quod remissio peccatorum contingat gratis propter Christum, quod Chr. sit propitiatio pro peccatis, non nostra opera . . Non ferenda est igitur blasphemia, tribuere honorem Christi nostris operibus“ cet.). Noch beſtimmter und ausdrücklicher wird gegen das meritum congrui und condigni geſprochen ib. p. 128 („haec ipsa distinctio tantum ad eludendas scripturas conficta est“ cet.), p. 133, 135 („Hic reclamant adversarii, vitam aeternam vocari mercedem, quare necesse sit, eam de condigno mereri per bona opera. Breviter et plane respondemus: Paulus Rom. 6. vitam aeternam donum appellat, quia donata iustitia propter Chr. simul efficimur filii Dei et cohaeredes Christi“ cet.), al., ſowie auch art. 2. p. 63 („Quod fingunt discrimen inter merit. congrui et merit. condigni, ludunt tantum .. Tota haec res conficta est ab otiosis hominibus, qui non norunt, quomodo contingat remissio peccatorum, et quomodo in iudicio Dei et terroribus conscientiae fiducia operum nobis excutiatur ... Ita nihil docent adversarii, nisi iustitiam rationis aut certe legis, in quam intuentur, sicut Iudaei in velatam Mosis faciem“ cet.) u. a.

171) „Docemus — ſagt die Apol. C. A. art. 3. p. 96 —, operibus fidelium proposita et promissa esse praemia. Docemus, bona opera meritoria esse, non remissionis peccatorum, gratiae aut iustificationis (haec enim tantum fide consequimur), sed aliorum praemiorum corporalium et spiritualium in hac vita et post hanc vitam. Paulus inquit: Unusquisque recipiet mercedem iuxta suum laborem. Erunt igitur dissimilia praemia propter dissimiles labores; at remissio peccatorum similis et aequalis est omnium, sicut unus est Christus et offertur gratis omnibus, qui credunt sibi propter Chr. remitti peccata;“ und ib. p. 135: „Reclamant adversarii, vitam aet. vocari mercedem, quare necesse sit, eam de condigno mereri per bona opera... Nos non rixamur de vocabulo mercedis. De hac re litigamus, utrum bona opera per se sint digna grat. et vit. aet., an vero placeant tantum propter fidem, quae apprehendit mediatorem Christum?“ cet. Ebenſo Form. Conc. art. 4. de bon. opp. Sol. decl. p. 700 sq.: „Hoc extra controversiam est, quomodo et qua de causa bona credentium opera (licet in hac carne nostra impura et imperfecta) Deo placeant et accepta sint; videlicet propter Dominum nostr. I. Chr., per fidem, propterea

Noch deutlicher wird das römiſch-katholiſche Syſtem von der Gnade im Verhältniſſe zu menſchlichem Verdienſt dadurch, daß die katholiſche Kirche gewiſſen Arten von guten Werken auch noch eine höhere, ſelbſt überſchüſſige Verdienſtlichkeit zuſchreibt, wodurch ſie für die nach der Taufe begangenen Sünden genugthuend und überverdienſtlich genugthuend wirken ſollen. Mag dann immerhin theoretiſch das Verdienſt Chriſti und die göttliche Gnade als Grund (oder vielmehr als ein Grund) der Rechtfertigung gelten: ſind daneben eines theils noch perſönliche Genugthuungen von Seiten der gerechtfertigten Menſchen nöthig, um perſönliche Sünden zu tilgen, und haben anderentheils gute Werke dieſe, ja im Ueberfluß dieſe Kraft, ſo kann ja die Seligkeit bloßes Gnadengeſchenk um Chriſti willen nicht ſeyn, und es bildet ſich nothwendig eine eigenverdienſtliche Werkheiligkeit. Dieſe begründet nun die katholiſche Kirche [172]) eben durch folgende Theorie [173]): Der Menſch iſt von Natur ſündig, ſchuldig und ſtrafbar; die Erbſünde aber wird durch die Taufe getilgt, und iſt der Menſch ſodann erſt durch die Gnade gerecht gemacht, ſo vermag er durch gute Werke ſich ſo viele ſittliche Anſprüche zu erwerben, daß er nicht nur ſeine perſönliche Schuld aufhebt, ſondern daß ihm auch ewige Seligkeit als ein angemeſſener Lohn zu Theil wird. Solche gute

---

quod persona Deo accepta est .. Quare eorum operum, quae revera bona sunt et Deo placent, quae etiam Dominus tum in hoc, tum in futuro seculo vult remunerari, mater et fons est *ipsa fides.*" — (Vergl. auch die reformirten Bekenntniſſe, wie Conf. Helv. II. c. 16: „Placent approbanturque a Deo opera, quae a nobis fiunt per fidem, quia illi placent Deo propter fidem in Chr., qui faciunt opp. bona, quae insuper per Sp. S. ex gratia Dei sunt facta .. Docemus, Deum bona operantibus amplam dare mercedem; referimus tamen mercedem hanc .. non ad meritum hominis accipientis, sed ad bonitatem .. et veritatem Dei promittentis et dantis" cet.; und Conf. Belg. art. 24.: „Non negamus, Deum bona opp. remunerari, verum gratiae esse dicimus, quod coronet sua dona.")

172) Zwar nicht nach ihrem vollen Zuſammenhange in den Symbolen (vergl. indeß Catech. Rom. 3, 3, 24.), doch in den orthodoxen Dogmatikern (vergl. z. B. Bellarm. de monachis cap. 7. sqq.).

173) Die Vorderſätze derſelben ſind bereits durch das Obige erhärtet; über das Nachfolgende vergl. §. 48. Ende.

Werke ſind dann freilich nicht allgewöhnliche. Es ſind vielmehr Handlungen und active Zuſtände, die Gott nicht ausdrücklich und allgemein geboten hat, ſondern die — von Gottes Seite nur empfohlen — von dem guten Willen des Menſchen abhängen, und ſchwer zu üben, weil mit Entſagung, Anſtrengung und Kaſteiung verbunden ſind[174]). Wer gute Werke dieſer Art reichlich in dieſem Leben verrichtet, iſt ein Heiliger (der katholiſchen Kirche), und ſein Verdienſt reicht nicht bloß zu, um die eignen perſönlichen Schulden zu tilgen, ſondern enthält auch noch etwas Ueberſchüſſiges, was anderweit verwandt werden kann. — All ſolche ſelbſt noch höhere Verdienſtlichkeit gewiſſer guter Werke leugnet natürlich die lutheriſche Kirche, die nach dem nothwendigen inneren Zuſammenhange ihres anthropologiſchen und ſoteriologiſchen Lehrſyſtems ſchon alle eigentliche Verdienſtlichkeit ſchlechthin den Werken abſpricht, gänzlich[175]).

---

174) „Sententia est catholicorum omnium, multa esse vere et proprie *consilia evangelica*“ [dies iſt ihre gewöhnliche Bezeichnung], „sed praecipue tria, continentiam, obedientiam et paupertatem“ [die ſ. g. *Vota monastica*], „quae nec sint praecepta nec indifferentia, sed Deo grata et ab illo commendata“ — **Bellarmin.** de monachis cap. 8.

175) Apol. A. C. art. 6. (de confessione et satisfactione) p. 191: „Fingunt, homines legem Dei ita facere posse, ut plus etiam, quam lex exigit, facere possimus .. Nemo tantum facit, quantum lex requirit.“ Vergl. oben §. 48. Nr. 6. (Vergl. Conf. Würtemb. p. 105: „Quod nonnulli sentiunt, hominem posse in hac vita eo pervenire, ut non tantum impleat suis operibus decalogum, verum etiam possit plura et maiora opera facere, quam in decal. praecepta sint, quae vocant opera supererogationis, alienum est a prophetica et apostolica doctrina;“ auch reformirterſeits Art. Angl. 14: „Opera, quae supererogationis appellant, non possunt sine arrogantia et impietate praedicari; nam illis declarant homines non tantum se Deo reddere, quae tenentur, sed plus in eius gratiam facere, quam deberent; cum aperte Chr. dicat: cum feceritis omnia cet. (Luc. 17, 10).“). — Von den Mönchsgelübden insbeſondere, daß ſie, als Uebungen ſchlechthin, adiaphoriſtiſch oder nur individuell heilſam, als vorgeblich verdienſtliche oder überverdienſtliche Uebungen aber durchaus un= und widerevangeliſch ꝛc., handelt ausführlich Apol. A. C. art. 13. de votis monasticis, (p. 277 sqq.: „Arbitramur passim aliquos viros bonos in monasteriis esse.. Sed de genere doctrinae disputamus,.. non utrum vota servanda sint. Sentimus enim, licita vota servari

Aus den dargelegten verſchiedenen Grundſätzen über die Gnade mußten ſich auch verſchiedene Theorieen über die **Prädeſtination** ergeben. Das **lutheriſche** Syſtem, welches dem Menſchen im gegenwärtigen Zuſtande die natürliche Fähigkeit zum Guten abſpricht, und ſeine Heiligung lediglich von Gott ableitet, mußte nothwendig in Auguſtiniſcher Richtung auch ſeine Beſeligung allein auf göttlichen Gnadenwillen zurückführen, wobei es nur noch im Gegenſatz gegen den Calviniſchen Rigorismus dem Menſchen die Fähigkeit zuſchreibt, den Einwirkungen der Gnade zu widerſtehen

---

debere; sed utrum cultus illi mereantur remissionem peccator. et iustificationem; utrum sint satisfactiones pro peccatis, utrum sint pares baptismo ... Hoc certissimum est, non esse licitum votum, quo sentit is, qui vovet, se mereri remiss. pecc. coram Deo, aut satisfacere pro peccatis coram Deo. Nam haec opinio est manifesta contumelia evangelii, quod docet, nobis gratis donari remiss. pecc. propter Christum" cet.), vergl. mit Aug. Conf. Abus. 6. (art. 27.), Schmalk. Artt. Th. 3. Art. 14. („Weil die Kloſtergelübde ſtraks wider den erſten Hauptartikel ſtreiten, ſo ſollen ſie ſchlecht abe ſeyn"), ꝛc. (Wie **Luther** ſelbſt, ſchon auf der Wartburg, durchaus fern davon war, das Mönchsleben irgend höher zu ſtellen, als die von Gott geordneten Stände [„als Pfarrherr- und Prediger-Stand, Obrigkeit," ꝛc. — Augsb. Conf. Art. 27. p. 33], zeigt z. B. die Epiſtelpred. Dom. 17. p. tr., Kirchenpoſtille Lpz. A. XIV, 330: „St. Paulus und die ganze Schrift lehret allein ſolche gute Werke, die von Gott in den zehn Geboten jedermann ingemein aufgelegt ſind, und in dem gemeinen Leben und Ständen gehen ſollen; welche wohl nicht großen Schein und Gepräng für der Welt Augen machen, wie die Heuchelei ihrer ſelbſterwählten Gottesdienſte, und ſind doch rechte, köſtliche, gute und nützliche Werke, beide für Gott und den Menſchen: denn was kann Gott gefälliger und den Leuten beſſerlicher ſeyn, denn alſo leben in deinem Beruf, daß Gott davon Ehre hat, und mit deinem Exempel auch Andere herzubringeſt, Gottes Wort zu lieben und ſeinen Namen zu preiſen? Item, was ſind für nützlichere Tugenden in dem ganzen Leben der Menſchen, weder Demuth, Sanftmuth, Geduld und Eines Sinnes ſeyn? Wo kann man aber ſolches beſſer thun, denn in den Ständen, ſo Gott geordnet, darinnen unter einander zu leben unter den Leuten? Ja es iſt das eigenerwählete Sonderleben und mönchiſche Heiligkeit **gar nichts hiezu nütze**" ꝛc. Aehnlich hebt Luther in ſeinem Glaubensbekenntniſſe [ſ. Anhang] im Gegenſatz gegen das Mönchsleben, das, „ſo fein es geweſt im Anfang der Chriſtenheit," ſeit man „durch ſolche Wege und Werke wolle ſelig werden," als eine „Läſterung Chriſti" erſcheine, „die heiligen Orden und rechten Stifte von Gott eingeſetzt" hervor, „Prieſteramt, Eheſtand und weltliche Obrigkeit.")

oder, freilich aber ohne active Freithätigkeit, nicht beſtändig zu widerſtehen. S. §. 51. Dagegen aber konnte das katholiſche Syſtem bei ſeinen Grundſätzen von Freiheit und Heiligung die Grundlage der Auguſtiniſchen Prädeſtinationslehre weſentlich gar nicht anerkennen, ſondern mußte eine durch die Präſcienz Gottes von der ſittlichen Würdigkeit des Individuums bedingte Vorherbeſtimmung zur Seligkeit weſentlich an ſeine Stelle ſetzen. Doch durfte das Tridentiner Concil, da die Auguſtiniſche Lehre kirchlich autoriſirt war, auch nicht ausdrücklich das ihr Entgegengeſetzte lehren. Es überging alſo dieſen Punkt im Grunde ganz, indem es ſich begnügte, zunächſt allerdings auch im Gegenſatze nur gegen den Calvinismus, einige nebenliegende Beſtimmungen zu machen, wobei es unter Anderem den Satz feſtſtellte, daß der Menſch, es ſei denn durch außerordentliche Offenbarung, von ſeiner Erwählung nicht gewiß ſeyn könne. Vergl. Sess. 6. Cap. 9. und 12. und Can. 15 — 17.[176]). Später verwarf die katholiſche Kirche in dem Janſenismus die Lehre von der Prädeſtinaeion ſelbſt beſtimmter. Entſchieden verwarf das Concil aber jetzt ſchon eine Folgerung aus der Lehre von der abſoluten Gnadenwahl, welche der ſtrenge Calvinismus mit Wohlgefallen feſthält[177]), die Lehre, daß der

176) Sess. 6. Cap. 9. 12. ſ. oben §. 48. S. 304 f. u. 315, und Can. 15. 16. ebenda S. 315. Can. 17., vorzugsweiſe anticalviniſch, lautet: „Si quis iustificationis gratiam non nisi praedestinatis ad vitam contingere dixerit, reliquos vero omnes, qui vocantur, vocari quidem, sed non gratiam accipere utpote divina potestate praedestinatos ad malum: anathema sit.“

177) Vergl. als Zeugniſſe der ſtrengen reformirten Kirchenlehre Calvin. Instit. 3, 2, 12: „Hoc tenendum est, quantumvis exigua sit ac debilis in electis fides, quia tamen spiritus Dei certa illis arrha est ac sigillum suae adoptionis, nunquam ex eorum cordibus deleri posse eius sculpturam,“ und §. 21: „Asserimus, fidei radicem nunquam e pio pectore avelli, quin ima in parte defixa haereat, utcunque decussa huc aut illuc inclinare videatur“ cet.; und Can. Dordrac. 5, 3 — 8: „Fidelis est Deus, qui ipsos (conversos) in gratia semel collata misericorditer confirmat et in eadem usque ad finem potenter conservat.. (4) Etsi autem illa potentia Dei maior est, quam quae a carne superari possit, non semper tamen conversi ita a Deo aguntur et moventur, ut non possint in quibusdam actionibus particularibus a ductu gratiae suo vitio recedere .. In peccata etiam gravia et atrocia abripi possunt.. (5) Talibus autem

einmal in der Gnade Stehende derſelben nicht wieder verluſtig gehen könne, und beſtimmte, daß der Gebeſſerte wohl wieder in die Sünde zurückfallen und dadurch die Gnade verlieren könne; vergl. Sess. 6. Cap. 13. [178]). „Gegen einige gewandte Menſchen — erklärt inſonderheit ſodann Cap. 15. noch genauer [179]) —, welche die Leute durch ihre Rede verführen, ſoll man lehren, daß nicht allein durch den Unglauben, wodurch der Glaube ſelbſt verloren

---

enormibus peccatis Deum valde offendunt, reatum mortis incurrunt, .. sensum gratiae nonnunquam ad tempus amittunt, donec per seriam resipiscentiam in viam revertentibus paternus Dei vultus rursum affulgeat. (6) Deus ex immutabili electionis proposito Sp. S. etiam in tristibus lapsibus a suis non prorsus aufert, nec eo usque prolabi sinit, ut gratia adoptionis ac iustificationis statu excidant, aut peccatum ad mortem sive in Sp. S. committant et ab eo penitus deserti in exitium aeternum sese praecipitent. (8) Ex gratuita Dei misericordia id obtinent, ut nec totaliter fide et gratia excidant, nec finaliter in lapsibus maneant." (Vergl. auch Heidegger Corp. 24, 57: „Regenitorum status prorsus immutabilis est" cet.).

178) „Similiter de perseverantiae munere, de quo scriptum est: Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit: quod quidem aliunde haberi non potest, nisi ab eo, qui potens est eum, qui stat, statuere, ut perseveranter stet, et eum, qui cadit, restituere: nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur, tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent. Deus enim, nisi ipsi illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet operans velle et perficere. Verumtamen qui se existimant stare, videant ne cadant, et cum timore ac tremore salutem suam operentur in laboribus, in vigiliis cet. Formidare enim debent, scientes, quod in spem gloriae et nondum in gloriam renati sint, de pugna, quae superest cum carne, cum mundo, cum diabolo" cet.

179) „Adversus etiam hominum quorundam callida ingenia, qui per dulces sermones et benedictiones seducunt corda innocentium, asserendum est: non modo infidelitate, per quam et ipsa fides amittitur, sed etiam quocunque alio mortali peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam iustificationis gratiam amitti; divinae legis doctrinam defendendo, quae a regno Dei non solum infideles excludit, sed et fideles quoque, fornicarios, adulteros .. ceterosque omnes, qui letalia committunt peccata; a quibus cum divinae grat. adiumento abstinere possunt, et pro quibus a Christi gratia separantur."

geht, ſondern auch durch jede andere Todſünde[180]) die Gnade der Rechtfertigung verloren geht;" vergl. Can. 23. und 27.[181]); und in dieſem Punkte ſteht die lutheriſche Lehre, wenn ſie auch keinesweges dieſelbe iſt[182]), nicht im eigentlichen Gegenſatze zu der katholiſchen[183]).

---

180) Allerdings nehmlich läßt die katholiſche Kirche, weil ſie den Zuſtand der Rechtfertigung als einen Zuſtand fortſchreitender Heiligung, alſo nur nach und nach abnehmender ſittlicher Unvollkommenheit, auffaßt, nicht ſchon jede Abweichung vom göttlichen Geſetze den Verluſt der Gnade bewirken; ſie unterſcheidet vielmehr (vergl. Conc. Trid. Sess. 6. Cap. 11., ſchon in den oben §. 48. S. 304 angeführten Worten, mit Cap. 15., ſowie Can. 23. 27.; auch Catech. Rom. 2, 5, 46) Todſünden, peccata mortalia oder letalia, die den Menſchen ganz von Gott abziehen und ewige Strafe verdienen — „quae hominem plane avertunt a Deo et quibus poena debetur aeterna" Bellarmin. amiss. grat. I, 2. — [eine freilich ſehr materielle Begriffsbeſtimmung, als wenn nicht jede Sünde an ſich den ewigen Tod verdiene], und Erlaßſünden, peccata venialia, die nur den Lauf zu Gott hindern, aber nicht davon ablenken, und darum leichter geſühnt werden können, — „quae nonnihil impediunt cursum ad Deum, non tamen ab eo avertunt, et facili negotio expiantur" ib. — [vergl. die ungleich tiefere Lutherſche Unterſcheidung der beiderlei Sünden Anm. 182 Ende]. (Bellarmin insbeſondere — Amiss. grat. I, 3. „de discrimine peccati mortalis et venalis" — läßt die Erlaßſünden von den Todſünden ſich unterſcheiden 1. durch ihre Urſach — Unwiſſenheit und Schwäche; 2. durch ihre Folgen — Reue und Buße, und 3. durch ihre innere Beſchaffenheit — indem ſie nicht gegen die Liebe Gottes und des Nächſten ſind [„non sunt contraria caritati Dei et proximi"].)

181) Can. 23.: „Si quis hominem semel iustificatum dixerit amplius peccare non posse, neque gratiam amittere, atque ideo eum, qui labitur et peccat, nunquam vere fuisse iustificatum; aut contra, posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet ecclesia: anathema sit." — Can. 27.: „Si quis dixerit, nullum esse mortale peccatum, nisi infidelitatis, aut nullo alio, quantumvis gravi et enormi praeterquam infidelitatis peccato semel acceptam gratiam amitti: anathema sit."

182) Das Verhältniß des den Gnadenſtand Hemmenden, der Todſünden [wie ſie — auf den Grund von 1 Joh. 5, 16 f. — auch die lutheriſche Lehre anerkennt], zum Glauben namentlich iſt in kathol. und luth. Lehre ein weſentlich verſchiedenes, je nach dem verſchiedenen Begriffe vom Glauben. Nach jener kann Todſünde und Glaube zuſammen beſtehen, nach dieſer auf keine Weiſe; und danach beſtimmt ſich dann auch ein verſchiedener Begriff

Anmerkung. Die griechiſche Kirche nimmt bei der Lehre von der Heiligung ebenſowohl einen Einfluß der göttlichen Gnade, als

---

von Todſünde [alſo überhaupt dem den Gnadenſtand Hemmenden; ſowie auch demgemäß von Erlaßſünde]. Vergl. Conc. Trid. Sess. 6. cap. 15. (oben), ſowie Can. 27. (oben) und Can. 28. („Si quis dix., amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti, .. anathema sit"), mit Apol. A. C. art. 2. p. 71: „Fides non stat cum peccato mortali" u. art. 3. p. 86: „Fides illa, quae accipit remissionem peccatorum, .. non manet in his, qui obtemperant cupiditatibus, nec existit cum mortali peccato" (vergl. Luther. ad Gal. c. 5.: „Peccatum distinguitur in mortale et veniale non ob substantiam facti, sed personam, non iuxta differentiam peccatorum admissorum, sed peccatorum ea committentium.").

183) Vergl. Augsb. Conf. Art. 12. von der Buße, wo es u. A. heißt: „Hie werden verworfen die, ſo lehren, daß diejenigen, ſo einſt ſind fromm worden, nicht wieder fallen mögen" („Damnant Anabaptistas, qui negant semel iustificatos posse amittere Spiritum S."), mit Schmalk. Artt. Th. 3. Art. 3. von der Buße, zu Ende p. 328 („Wiederum ob etliche Rottengeiſter kommen würden, wie vielleicht etliche bereit da fürhanden ſind, und zur Zeit der Aufruhr mir ſelbſt für Augen kamen, die da halten, daß alle die, ſo einmal den Geiſt oder Vergebung der Sünden empfangen hätten, oder gläubig worden wären, wenn dieſelbigen hernach ſündigten, ſo blieben ſie gleichwohl im Glauben und ſchadet ihnen ſolche Sünde nicht, .. ſagen dazu: Wo jemand nach dem Glauben und Geiſt ſündigt, ſo habe er den Geiſt und Glauben nicht recht gehabt ..: ſo iſt vonnöthen zu wiſſen und zu lehren, daß, wo die heiligen Leute über das, ſo ſie die Erbſünde noch haben und fühlen, dawider auch täglich büßen und ſtreiten, etwa in öffentliche Sünde fallen, als David in Ehebruch, Mord und Gottesläſterung, daß alsdann der Glaube und Geiſt iſt weg geweſt; denn der H. Geiſt läſſet die Sünde nicht walten und überhand gewinnen, daß ſie vollbracht werde, ſondern ſteuret und wehret, daß ſie nicht muß thun, was ſie will; thut ſie aber, was ſie will, ſo iſt der H. Geiſt u. Glaube nicht dabei (1 Joh. 3, 9; 1, 10)"), ſowie mit Form. Conc. art. 4. de bon. opp. Epit. p. 591 („Reprobamus atque damnamus dogma illud, quod fides in Christum non amittatur et Sp. S. nihilominus in homine habitet, etiamsi sciens volensque peccet, et quod sancti atque electi Sp. S. retineant, tametsi in adulterium aut in alia scelera prolabantur, *et in iis perseverent*") und Sol. decl. p. 705 („Et quidem imprimis falsa et Epicuraea illa opinio graviter redarguenda atque reiicienda est, quod quidam fingunt, fidem et acceptam iustitiam atque salutem non posse ullis peccatis aut sceleribus, tametsi omnino voluntarie et destinata malitia mala opera perpetren-

eine Mitwirkung der menſchlichen Freiheit an; das Verhältniß beider aber wird in der Confessio orthodoxa nicht genau beſtimmt[184]), und es bleibt ungewiß, ob die Gnade oder die Freiheit die urſprüngliche Beſtimmung zum Guten enthalte. Der Patriarch Jeremias indeß in den Act. et Script. Würtemb. p. 367 entſcheidet für das Letztere[185]). „Nichts — heißt es hier — hindert, daß der Menſch auch nach dem Fall ſich von dem Böſen abwende und das Gute wähle, denn er beſitzt Willensfreiheit.“ Es kommt bei dem Wiederaufſtehen auf uns an; wir haben die Kraft, eben ſowohl das Gute zu wählen, als das Böſe; nur bedürfen wir, um im Guten befeſtigt zu werden, der göttlichen Gnade[186]). Von der ſtrengen Prädeſtinationslehre kann demzufolge in

---

tur, amitti“ cet.): eine Lehrweiſe, welcher ihr bedeutendes praktiſches Moment, auf die Gefahr hin eines ſcheinbaren Widerſpruchs mit der ſonſtigen lutheriſchen Prädeſtinationstheorie (vergl. §. 51. Ende), die Geltung im lutheriſchen Syſtem verſchafft hat, die übrigens aber im Grunde ebenſowenig dem entſprechenden Calviniſtiſchen Dogma in ſeiner eigentlichen Totalität (wie es namentlich die angeführten Stellen der Concordienformel keineswegs bezeichnen, und die der Schmalk. Artt. und vielleicht auch der A. C. auch nur in einer gewiſſen Beziehung, nehmlich für den Moment des Falls der Erwählten) entſchieden widerſpricht, [daß nehmlich die luth. K. zwar wohl — und dies allerdings im beſtimmten Gegenſatze gegen den Calvinismus — die momentane Verlierbarkeit, damit doch aber nicht die abſolute Verlierbarkeit der Gnade der Erwählten als ſolcher behaupte, ſ. nach der Stelle F. C. art. 11. p. 817, vergl. mit der orthodox luth. Auslegung, unt. bei §. 51. S. 358 f.], als (wenig) ſie mit der Totalität des katholiſchen wirklich harmonirt.

184) Conf. orthod. p. 59: *Δείχνει ὁ ἅγιος διδάσκαλος* (Basilius), *πῶς καλᾶ καὶ ἡ ἀνθρωπίνη θέλησις, ἐβλάβη μὲ τὸ προπατορικὸν ἁμάρτημα, μ᾽ ὅλον τοῦτο καὶ τῶρα κατὰ τὸν παρόντα καιρὸν εἰς τὴν προαίρεσιν τοῦ καθ᾽ ἑνὸς στέκεται τὸ νὰ εἶναι καλὸς καὶ τέκνον θεοῦ, ἢ κακὸς καὶ υἱὸς διαβόλου. ὅλον τοῦτο εἶναι εἰς τὸ χέρι καὶ ἐξουσίαν τοῦ ἀνθρώπου· καὶ εἰς μὲν τὸ καλὸν ἡ θεία χάρις συμβοηθᾷ· ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὸ κακὸν ἡ ἰδία γυρίζει τὸν ἄνθρωπον, χωρὶς νὰ ἀναγκάσῃ τὸ αὐτεξούσιον τοῦ ἀνθρώπου.*

185) Dabei iſt jedoch auch nicht zu überſehen, daß neuerlich Plato im Katech. S. 107 f. Alles auf die Gnade zurückführt, die er als zuvorkommende, erweckende, rechtfertigende und mitwirkende bezeichnet; dahingegen ſich Dosithei Confess. 3., indem ſie eine *χάρις προκαθαρτική* und ein *συνεργεῖν* der Gnade und des menſchlichen *αὐτεξούσιον* ſtatuirt, ganz katholiſch erklärt hat.

186) *Οὐδὲν κωλύει, καὶ μετὰ τὴν ἐκ παραβάσεως πτῶσιν ἐκκλίναι μὲν ἀπὸ τοῦ κακοῦ τὸν ἄνθρωπον, ἐπεισάκτου ὄντος ποιῆσαι δὲ τὸ ἀγαθὸν*

der griechiſchen Dogmatik nicht die Rede ſeyn [187]). — Ueber die Verwandtſchaft der griech. Kirche mit der römiſchen in den Beſtimmungen über die Verdienſtlichkeit guter Werke ſ. oben S. 276 Anmerk. zu §. 45. (Hinſichtlich des griech. Mönchsweſens insbeſondere vergl. auch §. 69. und 66, 3. die Schlußanmerkk.).

§. 51.

Reformirte Lehre von der Gnade und Prädeſtination [188]) im Vergleich zur lutheriſchen.

Die lutheriſche Kirche iſt mit der reformirten (der eigentlichen reformirten [189])) darin vollkommen einverſtanden, daß die menſchliche Natur durch den Fall durchaus corrumpirt und zum wahrhaft Guten gänzlich unfähig ſei, und daß alſo Heiligung, wie Seligkeit, nur als eine Wirkung der göttlichen Gnade mit Ausſchluß aller und jeder verdienſtlichen menſchlichen Mitwirkung angeſehen werden könne. Wer ſelig und geheiligt wird, wird es daher nach der Lehre beider Kirchen allein durch Gottes Gnade, durch Gottes Erwählung, deren Wirkung oder Folge nur erſt ein dem Willen Gottes entſprechender Sinn und Wandel iſt. Die Erwählung hat ihre Bedingung nicht in der Heiligung, ſondern die Heiligung ihren Grund in der Erwählung. So ſind beide Kirchen in dem Weſentlichſten durchaus einig; beide ſchließen allen Pelagianismus und Semipelagianismus aufs ernſteſte aus; ja die luthe-

---

καὶ τὸ καλὸν αἱρεῖσθαι, ὡς ἔχοντα τὸ αὐτεξούσιον.. Ἐκ δὴ τούτων πάντων δείκνυται, ὡς τὸ μὲν ἀναστῆναι καὶ ἀκολουθῆσαι ἐφ' ἡμῖν, καὶ δύναμιν ἔχομεν ὥστε ἑλέσθαι τὸ ἀγαθὸν οὐχ ἧττον ἢ τὸ κακόν. Ἑνὸς δὲ καὶ μόνου χρήζομεν, τῆς παρὰ θεοῦ δηλαδὴ βοηθείας, ἵνα τὸ ἀγαθὸν κατορθώσωμεν καὶ σωθῶμεν, ἧς χωρὶς οὐδὲν ἀνύσαι ἰσχύομεν.

187) Auch über den Verluſt des Gnadenſtandes durch Todſünde erklärt ſich dieſelbe demgemäß katholiſch. Vergl. **Conf. orthod. p. 280:** Ἡ τοιαύτη ἐπιθυμία (θανάσιμον ἁμάρτημα) ξεχωρίζει τὸν ἄνθρωπον ἀπὸ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ καὶ φονεύει τὸν, ἀφ' οὗ πληρωθῇ μὲ τὸ ἔργον.

188) Ueber das charakteriſtiſche Verhältniß dieſer eigenthümlich übertreibenden reformirten Lehre zu der eigenthümlich mangelhaften und verdünnenden von den Sacramenten ſ. oben §. 36. S. 207 Anm. 3. vergl. mit §. 21. Nr. 4.

189) Die ſemipelagianiſirend die ſynergiſtiſche **Conf. Aug. variata** acceptirende iſt das ja freilich nicht.

riſche Kirche, inſofern ſie den Menſchen für ſo verderbt hält, daß er ſelbſt der göttlichen Gnade zu widerſtehen vermöge, ſelbſt noch entſchiedener, als die reformirte. Beide aber (von der durch die Calviniſtiſche Prädeſtinationslehre bedingten particulariſtiſchen Beſchränkung der Bedeutung des Weſens und Werkes Chriſti an ſich hier ganz abgeſehen[190]) entfernen ſich nun doch auch von einander: nehmlich theils, und zwar hier nur mehr formal, hinſichtlich der Beziehung der göttlichen Gnade und Erwählung auf Chriſtum und auf das geoffenbarte Wort, — wobei beide zwar in concreto ungefähr daſſelbe behaupten, die (Calviniſtiſche) reformirte Kirche aber durch eine gewiſſe (wenigſtens begriffliche) abſtracte Lostrennung des göttlichen Rathſchluſſes zur Seligkeit von Chriſto, dem Vermittler deſſelben, und dem geoffenbarten Worte, mithin durch eine Verkehrung des weſentlich tief praktiſchen Punktes[191]) in einen Gegenſtand abſtracter Speculation[192]), der nun noch dazu Mittelpunkt des ganzen (Calviniſtiſchen) Lehrſyſtems iſt, ſich von der lutheriſchen unterſcheidet —; theils und hauptſächlich, nehmlich material, (welcher materiale Differenzpunkt nun eigentlich auch jenen formalen erſt ſachlich begründet und dauernd befeſtigt,) in der Anwendung jener Grundſätze auf die Verdammniß der Verdammten. Beide zwar, was dies Letztere betrifft, erklären entſchieden, wer unſelig werde, werde verworfen nur durch ſeine eigene Schuld als Sünder; während aber die lutheriſche Kirche in beſcheidener Reſignation bei dieſem Satze ſtehen bleibt, dehnt die **reformirte** in allerdings conſequenter Verſtandesargumentation — ja in unbeugſamer, auch vor dem Worte Gottes ſich nicht beugender ſtarrer Verſtandesconſequenz — rückſichtslos die obige Schlußfolge auch auf die Unſeligen aus. Wer unſelig werde, werde es durch eigne Schuld; dieſe Schuld aber finde nur ſtatt, weil Gott nicht auch hier ſeine Gnade kräftig mittheile; Gott aber theile nicht auch hier ſeine Gnade kräftig mit, weil er von Ewigkeit her die Verdamm-

190) S. oben §. 44. S. 265 Anm. 31.

191) Daß der Sünder durchaus ohne alles eigne Verdienſt und Würdigkeit nur gerechtfertigt (und dadurch geheiligt) werde aus Gottes freier Gnade allein um Chriſti willen durch das göttliche Werk des Glaubens.

192) Daß ein unbedingter ewiger Rathſchluß Gottes über Seligkeit (und Verdammniß, — wie über Alles) entſcheide.

niß dieſer beſchloſſen, und zur Realiſirung dieſes Rathſchluſſes habe ſelbſt der Fall der Menſchen dienen müſſen; Gott alſo habe ſelbſt die Sünde der Menſchen gewollt. Dieſe letzte, nothwendige [193]), ob auch reformirterſeits noch ſo bemäntelte [194]), Schlußfolge verabſcheuet die lutheriſche Kirche als der Heiligkeit Gottes und dem göttlichen Worte in der Schrift entſchieden widerſtreitend. Sie erkennt daraus, daß es dem Sterblichen nicht zukomme, in dies Geheimniß der göttlichen Gerechtigkeit eindringen zu wollen, und verzichtet in demüthiger Beugung auf die Beantwortung einer Frage, die, wie ſie ſichs nicht verhehlt, conſequent von dem ſchwachen Sterblichen nur gotteslaͤſterlich beantwortet werden könnte. Der Selige, lehrt ſie, wird ſelig allein durch Gottes Gnade (in Chriſto), ohne alles eigne Verdienſt; der Unſelige unſelig durch eigene Schuld, weil er der göttlichen Gnade fortwährend widerſteht; warum der Widerſtand des erſteren gegen die göttliche Gnade endlich gebrochen wird, der des letzteren aber nicht, iſt nicht des erſteren Verdienſt, wohl aber des letzteren Schuld; die dem zu Grunde liegende innere Diſpoſition des Menſchen kommt allerdings, ſofern ſie gut iſt, auch nur von Gott, ſofern ſie aber böſe iſt, nicht von Gott; der Menſch aber mit ſeinem blöden Verſtande vermag dieſe tiefſte Tiefe der göttlichen Werkſtatt nicht zu erforſchen, und es iſt größere Weisheit, das göttliche Geheimniß anzuerkennen, als es gotteslaͤſterlich zu löſen. Weſentlich ganz in dieſem Sinne, wenn auch zum Theil mehr negativ, als poſitiv, haben ſich ſchon alle früheren lutheriſchen Bekenntniſſe ausgeſprochen [195]), obgleich Luther ſelbſt in einem früheren Zeit=

193) „Fateor“ — ſagt u. A. z. B. der Quäker Barclay Apol. thes. 5., nachdem er von Calvins Lehre bemerkt hat: „Quam maxime Deo iniuriosa est, quia illum peccati autorem efficit, quo nihil naturae suae magis contrarium esse potest“ — „fateor, huius doctrinae affirmatores hanc consequentiam negare; sed hoc nihil est, nisi pura illusio, cum ita diserte ex doctrina sua pendeat, nec minus ridiculum sit, quam si quis pertinaciter negaret, unum et duo facere tria.“

194) Bemäntelt insbeſondere auch von Calvins Seite durch die Unterſcheidung zwiſchen Wille und Gebot Gottes, wonach Gott das Böſe allerdings nicht gebiete, aber wolle um ſeines Erfolgs willen, als [böſes] Mittel zum [heiligen] Zweck (Instit. I, 18, 4; 17, 5).

195) Vergl. Augsb. Conf. Art. 19. (von der Urſach der Sünden): „Von Urſach der Sünden wird bei uns gelehret, daß, wiewohl Gott der

punkte ſeines Lebens einmal, doch allerdings nur im tiefſten praktiſch chriſtlichen Intereſſe (ſ. ob. Anm. 191.), hatte geneigt ſcheinen können, theil- und beziehungsweiſe den Knoten in einigermaßen Calviniſchartiger Verſtandesconſequenz zu ſchürzen und zu zerhauen[196]), Melan-

Allmächtige die ganze Natur geſchaffen hat und erhält, ſo wirket doch der verkehrte Wille die Sünde in allen Böſen und Verächtern Gottes, wie denn des Teufels Wille iſt und aller Gottloſen, welcher alsbald, ſo Gott die Hand abgethan, ſie von Gott zum Argen gewandt hat (Joh. 8, 44)." [„De causa peccati docent, quod tametsi Deus creat et conservat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum, videlicet diaboli et impiorum, quae non adiuvante Deo avertit se a Deo"] — mit art. 5. (de ministerio eccles.): „— *Spiritus Sanctus* — .. *fidem efficit*, *ubi et quando visum est Deo*, in iis, qui audiunt evangelium" cet.

196) S. m. Kirchengeſchichte §. 179. (ed. 2. 3.): „Kampf Luthers gegen Erasmiſchen Pelagianismus." — Daß Luther aber ſpäter, ohne je zu retractiren, was er nie behauptet hatte, ſolche von der einen Seite an prädeſtinatianiſchen Rigorismus anſtreifende Härten ſorgſam zu meiden gewußt hat, ſ. ebenda (ed. 3.) §. 202. Anm. 210. (Im J. 1534 ſprach er es predigend deutlich aus, die Annahme, daß an Gottes „Willen es allein fehle, daß wir nicht alle ſelig werden," das ſei „zumal ein gottloſer Verſtand;" und „daß die Welt [die Gott geliebt Joh. 3, 16.] nicht heiße Maria, Petrus, Paulus ꝛc., ſondern Welt heiße das ganze menſchliche Geſchlecht auf einem Haufen durch und durch, daß ſich Alles ſein ſoll annehmen, was nur Menſchenkinder heißen, auf daß er gar Niemand ausſchließe; darum man Gott nicht Lügen ſtrafen ſolle in ſeinem Worte" ꝛc. Luth. Werke Lpz. A. Th. XV. S. 114 f. u. XVI, 324 ff.; wozu nun auch noch außer anderen Stellen beſonders Luthers gegen Ende ſeines Lebens in der Auslegung des 1 B. Moſe gegebene Erklärungen hinzu zu nehmen ſind). Daſſelbe beweiſen ja auch ohnehin alle luth. Bekenntnißſchriften. — Wie fern Luther übrigens auch ſelbſt in früherer Zeit von Aufſtellung eines abſtract ſpeculativen Prädeſtinationsſyſtems geweſen iſt, (welches ohnehin zu ſeinem ebendamaligen ſo tief, als geſund ſpeculativen Ausſpruch, daß Gott „nicht alſo nach einander miſſet, wie wir in dieſem Leben thun müſſen, ſondern Alles in einem Augenblick faſſet, Anfang, Mittel und Ende des ganzen menſchlichen Geſchlechts und aller Zeit" Kirchenpoſtille Ev. z. D. 27. p. tr. Lpz. A. XIV, 418 — nicht wohl paßt), zeigt ſchon die Epiſtelpredigt am Trinit.-Feſte in der (ſchon auf der Wartburg geſchriebenen) Kirchenpoſtille (Lpz. A. Th. XIV. S. 1 ff.), wo es u. A. heißt (S. 4 u. 7): „Dieſe Worte St. Pauli (Röm. 11.) ziehen wir nicht auf die Frage von der göttlichen Verſehung über einen jeden Menſchen inſonderheit, wer da ſelig oder nicht ſelig werde. Denn nach derſelben will Gott von uns gar nichts gefraget noch

chthon aber, bis nach Abfaſſung der Augsb. Conf. immer einverſtanden mit Luther, ſpäter im Verfolg eines Gegenſatzes je mehr und mehr auf ſemipelagianiſche Abwege gerieth; vollſtändig entwickelt dieſe Lehre in Oppoſition gegen die Calviniſche Härte aber erſt die Concordienformel (ſ. unten).

Wie nehmlich ſchon Zwingli, obgleich er den ſtreng Auguſtiniſchen Grundſätzen über die Erbſünde keinesweges zugethan war, und dem Menſchen keinesweges alle moraliſche Kraft ab-

---

geforſchet haben. Darum er auch hievon keine ſondere Offenbarung giebt, ſondern alle Menſchen hieher weiſet, auf das Wort des Evangelii, darnach ſie ſich richten ſollen, daß ſie daſſelbe hören, und wiſſen, ſo ſie demſelben gläuben, ſollen ſie ſelig werden. Wie denn alle Heiligen nicht durch ſondere Offenbarung von ihrer Verſehung, ſondern durch den Glauben Chriſti, ihrer Erwählung und des ewigen Lebens ſich gewißlich vertröſtet und ergriffen haben. Darum will auch St. Paulus nicht, da er von der Verſehung redet in dreien Capp. vor dieſem Text, daß jemand ſoll fragen noch forſchen, ob er verſehen ſei oder nicht, ſondern hält jedermann das Evangelium und den Glauben für.. Nun aber laſſen ſie ſich den Teufel führen, und wollen andere Offenbarung ſuchen, und grübeln, was Gott ſei in ſeiner unſichtbaren Majeſtät, und wie er die Welt heimlich regiere, was er über einen jeden inſonderheit zukünftig beſchloſſen. So gar kann es die Natur und Vernunft nicht laſſen, ſie will ihm mit ihrer Weisheit in ſein Gerichte greifen, und in Gottes heimlichſtem Rath ſeyn, und ihn lehren und meiſtern. Das iſt des leidigen Teufels Hoffart, darob er in Abgrund der Höllen verworfen iſt, daß er in die göttliche Majeſtät wollte greifen, und noch darob den Menſchen gerne wollte mit ihm zu Falle bringen und ſtürzen, wie er am Anfang im Paradies gethan, auch die Heiligen und Chriſtum ſelbſt damit angefochten hat, da er ihn auf des Tempels Spitzen ſtellete. Wider dieſe führet hier St. Paulus führnehmlich dieſe Worte ein, auf die fürwitzige Frage der klugen Vernunft, .. und will ſolchen hiermit verboten haben, daß ſie ſolch ihr Steigen laſſen in die heimliche Majeſtät, und ſich halten an die Offenbarung, die er uns gegeben, denn es iſt doch ſolch Forſchen und Klettern nicht allein vergeblich, ſondern auch ſchädlich, daß, wenn du ewig darnach forſcheſt, ſo wirſt du doch nichts überall erlangen, und den Hals darob ſtürzen. Willſt du aber recht fahren, ſo kannſt du nicht beſſer thun, denn daß du dich bekümmerſt mit ſeinem Wort und Werken, darin er ſich offenbaret hat und ſich hören und greifen läſſet, nehmlich wie er dir ſeinen Sohn Chr. am Kreuz fürſtellet. Das iſt das Werk deiner Erlöſung, daran du gewiß kannſt Gott ergreifen, und ſieheſt, daß er dich nicht verdammen will um deiner Sünde willen, ſo du gläubeſt, ſondern das ewige Leben ſchenket, wie dir Chr. ſagt: Alſo hat Gott die Welt geliebt" ꝛc.

ſprach, doch aus mehr philoſophiſchem Grunde die Seligkeit oder Unſeligkeit der Menſchen (und überhaupt alles Geſchehende, Gutes und Böſes) lediglich von einem unbedingten Rathſchluſſe Gottes (auch bei dem Böſen voluntas Dei genannt) abhängig gemacht hatte, nur ohne recht ſcharf und conſequent dieſe Grundſätze zu entwickeln, und mehr bloß nebenbei[197]; ſo ſtellte ſodann Calvin für die reformirte Kirche, — in der verhülltesten, großartigſten Weiſe des Rationalismus — die Lehre von der abſoluten Prädeſtination zur Seligkeit, wie zur Verdammniß, in ihrer vollendetſten, rückſichtsloſeſten, ſyſtematiſchen Ausbildung auf[198], ja er machte ſie im Grunde zum ſpeculativen und praktiſchen Mittelpunkte des ganzen ſtreng reformirten Lehrbegriffs, in welchem das ganze Syſtem ſich zuſammenſchließt, und von deſſen lebendiger Erfaſſung auch allein er gründliche Beugung des menſchlichen Stolzes und die vollkommenſte Zuverſicht und Feſtigkeit für die Gläubigen erwartete. Präſcienz und Prädeſtination Gottes fallen nehmlich Calvin in jeder Beziehung gänzlich zuſammen. Gott ſieht, ſagt er, auf keine andere Weiſe die zukünftigen Dinge vorher, als weil er (von Ewigkeit) beſchloſſen hat, daß es ſo und nicht anders geſchehen ſoll[199] (eine Ausdrucksweiſe, die, ſtreng genommen, al-

---

197) S. Zwinglii Sermonis de providentia anamnema, Opp. T. I. (vergl. z. B. p. 366: „Inquies, [latro] *coactus* est ad peccandum; *permitto*, inquam, *coactum esse*“ cet., wobei nur freilich zu bemerken, daß nach Zwingli das Böſe, als aus der „voluntas Dei“ hervorgehend [Zwingl. l. c. p. 363], vor Gott nicht böſe ſeyn ſoll [„quantum Dei est autoris, motoris ac impulsoris, opus est, crimen non est; quantum autem hominis est, crimen ac scelus est“ — Zwingl. l. c. p. 365], „ut adulterium David, quod ad autorem Deum pertinet, non magis Deo sit peccatum, quam cum taurus totum armentum inscendit et implet“ — ib. p. 365); auch Elench. contra Catabaptist. Opp. lat. T. III. P. 1. (vergl. z. B. p. 429: „Mori non potuit, quem divina providentia in hoc creavit, ut viveret atque impie viveret“). Vergl. A. Hahn Zwingli's Lehren von der Vorſehung ꝛc., ſowie von der Gnadenwahl, in Ullmann Theol. Studd. u. Kritt. 1837 H. 4. im Anfang.

198) S. Calvin. Instit. III, 21—24.

199) Instit. III, 23, 6.: „Cum non alia ratione quae futura sunt praevideat (Deus), nisi quia ita ut fierent decrevit: frustra de praescientia lis movetur, ubi constat ordinatione potius et nutu omnia evenire.“

lerdings den entſchiedenſten Fatalismus involvirt). So iſt nun auch die Sünde des erſten Menſchen von Gott prädeſtinirt; — ohne dieſen ſchon auf die erſte Sünde ſich beziehenden Rathſchluß Gottes wäre ja die Allmacht Gottes undenkbar — [200]); „decretum quidem horribile, fateor" [201]). Dieſe ſpeculativen Prämiſſen beſtimmen denn das ganze Calviniſche Syſtem über die Prädeſtination, wobei er dann ſecundär auch aus einer einſeitigen Auffaſſung von Bibelſtellen, namentlich Joh. 6, 37. 44; 15, 16; 17, 9. 12; Röm. 9, 11; Eph. 1, 4 u. ſ. w., daſſelbe weiter zu begründen ſtrebte. Prädeſtination iſt ihm ſo der ewige unwandelbare Willensbeſchluß Gottes, vermöge deſſen er bei ſich ein für allemal beſtimmt hat, was mit jedem Menſchen geſchehen ſoll. Dieſem Rathſchluſſe zufolge hat Gott die Menſchheit nach zwei Theilen geſchaffen, zu zwei verſchiedenen Zwecken [202]): den einen größeren Theil der Menſchheit, die Verdammten, um ſich an denſelben durch die Offenbarung ſeiner ſtrafenden Gerechtigkeit zu verherrlichen [203]), — obgleich freilich auch ihre Schuld nur wieder durch

200) Inst. III, 23, 7: „Nec absurdum videri debet quod dico, Deum non modo primi hominis casum et in eo posterorum ruinam praevidisse, sed arbitrio quoque suo dispensasse. Ut enim ad eius sapientiam pertinet omnium quae futura sunt esse praescium, sic ad potentiam, omnia manu sua regere ac moderari." (Schon zuvor, §. 4., hatte er ein „Dei voluntate decidisse" behauptet.)

201) Inst. III, 23, 7: „Decretum quidem horribile, fateor; inficiari tamen nemo poterit, quin praesciverit Deus, quem exitum esset habiturus homo, antequam ipsum conderet, et ideo praesciverit, quia decreto suo sic ordinarat."

202) Instit. III, 21, 5.: „Praedestinationem vocamus aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes; sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam, vel ad mortem praedestinatum dicimus." Vergl. ib. §. 7.: „Quod ergo scriptura clare ostendit dicimus, aeterno et immutabili consilio Deum semel constituisse, quos olim semel assumere vellet in salutem, quos rursum exitio devovere."

203) Inst. III, 23, 4.: „Consilio nutuque suo ita ordinat (Deus), ut inter homines nascantur ab utero certae morti devoti, qui suo exitio ipsius nomen glorificent." Vergl. ib. cap. 24, 12.: „In vitae

den göttlichen Rathſchluß bedingt iſt [204]) — den kleineren Theil, die Auserwählten, um ſich an ihnen durch die Offenbarung ſeiner Gnade und Liebe zu verherrlichen. Der Letzteren Erhöhung könne nicht gedacht werden ohne der Erſteren Verwerfung; diejenigen, die Gott nicht erwählt hat, verwirft er, und zwar aus keinem anderen Grunde, als weil er ſie von dem Erbtheil ſeiner Kinder ausſchließen will [205]). Dieſer göttliche Wille — fährt dann Calvin zür Abrundung des Syſtems noch fort — ſei der heiligſte; der Menſch dürfe nur über ihn nicht nach ſeinen beſchränkten Gedanken richten [206]); ſonſt müſſe auch das unvernünftige Thier mit Gott rechten, daß er einen ungerechten Unterſchied zwiſchen ihm und dem Menſchen gemacht habe. Dabei unterſcheidet Calvin eine allgemeine Berufung, vermöge deren Gott durch äußere Predigt des Wortes alle Menſchen zu ſich einlade, auch die, denen er dadurch nur Gelegenheit zum tieferen Fall gebe [207]), und eine ſpecielle Berufung, deren er nur

---

contumeliam et mortis exitium creavit, ut irae suae organa forent et severitatis exempla."

204) Inst. III, 23, 4.: „Atque id est, quod principio dicebam, redeundum tandem *semper* esse ad solum divinae voluntatis arbitrium."

205) Inst. III, 23, 1.: „Quos ergo Deus praeterit, reprobat, neque alia de causa, nisi quod ab haereditate, quam filiis suis praedestinat, illos vult excludere" — u. ib. 23, 5.: „Dico cum Augustino, esse a Domino creatos, quos in exitium ituros sine dubitatione praesciebat, idque ita factum, quia sic voluit."

206) Inst. III, 21, 7.: „Quos damnationi addicit, his iusto quidem et irreprehensibili, sed incomprehensibili ipsius iudicio vitae aditum praecludi (asserimus)."

207) Inst. III, 24, 12. 13.: „Quos ergo in vitae contumeliam et mortis exitium creavit, ut irae suae organa forent et severitatis exempla: eos, ut in finem suum perveniant, nunc audiendi verbi sui facultate privat, nunc eius praedicatione magis excaecat et obstupefacit... Ecce vocem ad eos dirigit, sed ut magis obsurdescant; lucem accendit, sed ut reddantur caeciores; doctrinam profert, sed qua magis obstupescant; remedium adhibet, sed ne sanentur." Vergl. cap. 21, 7.: „Quemadmodum vocatione et iustificatione electos suos Dominus signat, ita reprobos vel a notitia sui nominis, vel a Spiritus sui sanctificatione excludendo, quale maneat eos iudicium istis veluti notis aperit."

die Gläubigen, die Auserwählten, würdige, indem er durch innere Erleuchtung bewirkt, daß das gepredigte Wort in ihren Herzen wurzelt. Aus dieſer Zahl der Erwählten, da ſie von Ewigkeit her beſtimmt ſind, kann natürlich keiner verloren gehen [208]), aber auch kein Verdammter kann zur Seligkeit hinzukommen [209]); die göttliche Gnade in den Erwählten wirkt alſo nothwendig [210]) mit abſoluter Unwiderſtehlichkeit.

Im Ganzen ſind mithin die Hauptpunkte der Calviniſchen Lehre folgende:

1. Ueber die Beſtimmung des Menſchen zur Seligkeit oder Verdammniß entſcheidet einzig und allein ein Decretum Dei absolutum ohne Rückſicht auf Beſchaffenheit des Menſchen.

2. Dieſer Willensbeſchluß Gottes iſt ebenſowohl wirkſam zur Verdammung der Verworfenen, als zur Beſeligung der Erwählten.

3. Die Beſtimmung zur Seligkeit iſt ein Decretum particulare, es bezieht ſich bloß auf einen Theil des Menſchengeſchlechts, an dem ſich die göttliche Gnade verherrlicht, während ſich an dem anderen zur Verdammniß beſtimmten Theile die göttliche Gerechtigkeit offenbart.

4. Nur vermöge der göttlichen Vorherbeſtimmung wird die Berufung und die Predigt des Evangeliums an den Gemüthern der Erwählten wirkſam zum Glauben und zur Heiligung; an den Seelen der Verworfenen bleibt ſie nothwendig wirkungslos.

5. Die Verworfenen gehen eben ſo unwiederbringlich verloren, als die Erwählten gerettet werden; die Wirkungen der Gnade ſind unwiderſtehlich.

Zur kirchlichen Geltung gelangte dieſe Theorie zuerſt in der Schweiz durch den Consensus Genevensis [211]) (ſ. oben §. 21.

---

208) Ueber den beſonderen Punkt von der Unverlierbarkeit des Gnadenſtandes nach Calviniſtiſchem reformirten Lehrbegriffe ſ. ſchon oben §. 50. S. 333 Anm. 177.

209) Vergl. Anm. 202.

210) Dies war ja ſchon Auguſtiniſche Beſtimmung.

211) Doch hatte auch ſchon früher die Conf. Basil. I. wenigſtens die eine Seite der Prädeſtinationslehre deutlich genug ausgeſprochen: „Dannenher bekennen wir, daß Gott vor und ehe er die Welt erſchaffen, alle die erwählt habe, die er mit dem Erb ewiger Seligkeit begaben will.“

Nr. 2.). Später ging ſie dem Weſentlichen nach[212]) in die Confessio Gallicana[213]) und in die Confessio Belgica[214]) über; etwas gemildert wurde ſie in der Conf. Helvetica II.[215]), und noch mehr in den 39 Artikeln[216]), ſowie vorzüglich in der Confessio

---

212) Wiewohl allerdings eine Confessio nicht alle Beſtimmungen einer Institutio enthalten kann, zumal bei ſolch einer Lehre.

213) Conf. Gall. art. 12.: „Credimus, ex corruptione et damnatione universali, in qua omnes homines natura sunt submersi, Deum alios quidem eripere, quos videlicet aeterno et immutabili suo consilio, sola sua bonitate et misericordia nulloque operum ipsorum respectu in I. Chr. elegit; alios vero in ea corruptione et damnatione relinquere, in quibus nimirum iuste suo tempore damnandis iustitiam suam demonstret, sicut in aliis divitias misericordiae suae declarat“ cet.

214) Conf. Belg. art. 16.: „Credimus, Deum, posteaquam tota Adami progenies sic in perditionem et exitium primi hominis culpa praecipitata fuit, Deum se talem demonstrasse, qualis est, nimirum misericordem et iustum, misericordem quidem, eos ab hac perditione liberando et servando, quos aeterno et immutabili suo consilio pro gratuita sua bonitate in I. Chr. elegit et selegit, absque ullo operum ipsorum respectu; iustum vero, reliquos in lapsu et perditione, in quam sese ipsi praecipitaverant, relinquendo“ cet.

215) Conf. Helv. II. cap. 10.: „Deus ab aeterno praedestinavit vel elegit libere et mera sua gratia, nullo hominum respectu, sanctos, quos vult salvos facere in Christo. Ergo non sine medio, licet non propter ullum meritum nostrum, sed in Chr. et propter Chr. nos elegit Deus, ut, qui iam sunt in Chr. insiti per fidem, illi ipsi etiam sint electi, reprobi vero, qui sunt extra Christum.... Et quamvis Deus norit, qui sint sui, et alicubi mentio fiat paucitatis electorum, bene sperandum est tamen de omnibus, neque temere reprobis quisquam est adnumerandus.“

216) Art. Angl. 17.: „Praedestinatio ad vitam est aeternum Dei propositum, quo ante iacta mundi fundamenta suo consilio, nobis quidem occulto, constanter decrevit, eos, quos in Chr. elegit ex hominum genere, a maledicto et exitio liberare atque per Chr. ad aeternam salutem adducere. Unde qui tam praeclaro beneficio sunt donati, illi spiritu eius opportuno tempore operante secundum propositum eius vocantur, vocationi per gratiam parent, iustificantur gratis, adoptantur in filios Dei, unigeniti eius filii I. Chr. imaginis efficiuntur conformes, in bonis operibus sancte ambulant, et demum ex Dei miserisordia pertingunt ad sempiternam felicitatem.“ Von der Reprobatio iſt dann weiter nicht die Rede.

Marchica [217]. Im Heidelberger Katechismus wird von Prädeſtination gar nichts ausdrücklich und deutlich ausgeſprochen [218].

---

217) Conf. March. art. 14.: „Im Art. von der ewigen Gnadenwahl .. erkennen und bekennen S. Ch. Gn., daß derſelbe der allertröſtlichſten einer ſei, darauf ſich nicht allein die andern alle, ſondern auch unſere Seligkeit am meiſten gründet; daß nehmlich Gott der Allmächt. aus pur lauter Gnaden und Barmherzigkeit, ohne alles Anſehen der Menſchen Würdigkeit, ohne allen Verdienſt und Werke, ehe denn der Welt Grund gelegt worden, zum ewigen Leben verordnet und auserwählet hat alle, ſo an Chr. beſtändig glauben, wiſſe auch und erkenne gar wohl die Seinen, und wie er ſie von Ewigkeit her geliebt, alſo ſchenkt er auch ihnen aus lauter Gnaden den rechtſchaffenen wahren Glauben und kräftige Beſtändigkeit bis ans Ende, alſo, daß dieſelben Niemand aus der Hand Chriſti reißen und Niemand von ſeiner Liebe ſcheiden könne, daß ihnen auch Alles, es ſei Gutes oder Böſes, zum Beſten gereichen müſſe, weil ſie nach dem Fürſatz berufen ſind. So hab auch Gott nach ſeiner ſtrengen Gerechtigkeit Alle, die an Chriſtum nicht gläuben, von Ewigkeit überſehen, denſelben das ewige hölliſche Feuer bereitet, wie denn ausdrücklich geſchrieben ſtehet: wer an den Sohn nicht gläubet, der wird das Leben nicht ſehen, ſondern der Zorn Gottes bleibet (ergo iſt er zuvor ſchon) über ihm; nicht, daß Gott eine Urſach ſei des Menſchen Verderben, nicht, daß er Luſt habe an der Sünder Tod, nicht, daß er ein Stifter und Antreiber der Sünde ſei, nicht, daß er nicht Alle wolle ſelig haben, denn das Widerſpiel durchaus in der h. Schrift zu finden iſt, ſondern daß die Urſache der Sünde und des Verderbens allein bei dem Satan und in den Gottloſen zu ſuchen, welche wegen ihres Unglaubens und Ungehorſams von Gott zum Verdammniß verſtoßen. Item, daß an Niemandes Seligkeit zu zweifeln, ſo lange die Mittel der Seligkeit gebraucht werden .. Hierentgegen verwerfen S. Ch. Gn. alle und jede zum Theil gottesläſterliche, zum Th. gefährliche Opiniones und Reden, als daß man in den Himmel hinauf mit der Vernunft klettern und allda in einem ſonderlichen Regiſter .. erforſchen müſſe, wer da zum ewigen Leben verſehen ſei oder nicht, da doch Gott das Buch des Lebens verſiegelt hat, daß ihm wohl keine Creatur hinein gucken wird. Item daß Gott propter fidem praevisam .. etliche auserwählet habe, welches pelagianiſch; daß er dem meiſten Theil die Seligkeit nicht gönne, welchen er absolute, bloßhin, ohne einige Urſache, auch nicht wegen der Sünde, verdammet, da doch der gerechte Gott Niemand zur Verdamminiß beſchloſſen, denn wegen der Sünde, und derwegen der Rathſchluß der Verwerfung zur Verdammniß nicht ein absolutum decretum, ein freier, lediger Rathſchluß zu achten; item daß die Auserwählten leben mögen, wie ſie immer wollen, dagegen helfe denen, ſo nicht erwählet, kein Wort, kein Sacrament, keine Frömmigkeit" ꝛc.

218) In welcher Weiſe dieſe Lehre hier umgangen wird, zeigt Frage 20: „Werden denn alle Menſchen wiederum durch Chr. ſelig, wie ſie durch Adam ſind

Dagegen wurde die orthodox reformirte Lehre von der Dordrechter Synode in aller Strenge beſtätigt [219]. Dabei indeß hatte ſich eine beſondere Streitfrage zwiſchen den reformirten

verloren worden? Nein, ſondern allein diejenigen, die durch wahren Glauben Ihm werden eingeleibt, und alle ſeine Wohlthaten annehmen."

219) Canon. Dordr. cap. I. art. I.: „Cum omnes homines in Adamo peccaverint et rei sint facti maledictionis et mortis aeternae, Deus nemini fecisset iniuriam, si universum genus humanum in peccato et maledictione relinquere ac propter peccatum damnare voluisset." Art. 3.: „Ut autem homines ad fidem adducantur, Deus clementer laetissimi huius nuntii praecones mittit ad quos vult et quando vult, quorum ministerio homines ad resipiscentiam et fidem in Chr. vocantur." Art. 6.: „Quod aliqui in tempore fide a Deo donantur, aliqui non donantur, id ab aeterno ipsius decreto provenit, .. secundum quod decretum electorum corda, quantumvis dura, gratiose emollit et ad credendum inflectit, non-electos autem iusto iudicio suae malitiae et duritiae relinquit. Atque hic potissimum sese nobis aperit profunda, misericors pariter et iusta hominum aequaliter perditorum discretio, sive decretum illud electionis et reprobationis in verbo Dei revelatum." Art. 7.: „Est autem electio immutabile Dei propositum, quo ante iacta mundi fundamenta ex universo genere humano, ex primaeva integritate in peccatum et exitium sua culpa prolapso, secundum liberrimum voluntatis suae beneplacitum, ex mera gratia certam quorundam hominum multitudinem aliis nec meliorum nec digniorum, sed in communi miseria cum aliis iacentium, ad salutem elegit in Chr., quem etiam ab aeterno mediatorem et omnium electorum caput salutisque fundamentum constituit, atque ita eos ipsi salvandos dare et ad eius communionem per verbum et Sp. suum efficaciter vocare ac trahere, seu vera in ipsum fide donare, iustificare, sanctificare et potenter in filii sui communione custoditos tandem glorificare decrevit, ad demonstrationem suae misericordiae et laudem divitiarum gloriosae suae gratiae." Art. 9.: „Electio facta est non ex praevisa fide fideique obedientia, sanctitate aut alia aliqua bona qualitate et dispositione, tanquam causa seu conditione in homine eligendo praerequisita, sed ad fidem fideique obedientiam, sanctitatem cet. Ac proinde electio est fons omnis salutaris boni, unde fides, sanctitas et reliqua dona salvifica, ipsa denique vita aeterna ut fructus et effectus eius profluunt." Art. 10.: „Causa huius gratuitae electionis est solum Dei beneplacitum, non in eo consistens, quod certas qualitates seu actiones humanas ex omnibus possibilibus in salutis conditionem elegit; sed in eo, quod certas quasdam personas ex communi peccatorum multitudine sibi in peculium adsci-

Theologen darüber entwickelt, ob die göttliche Prädeſtination dem Sündenfall vorangehe, und dieſer mit unter derſelben begriffen ſei, Gott alſo im Grunde auch die Sünde beſchloſſen habe, oder ob ſie auf den Sündenfall folge und erſt mit Beziehung auf denſelben ein Theil des Menſchengeſchlechts zur Verdammniß beſtimmt worden ſei. Natürlich iſt nur die erſtere Anſicht die eigentlich conſequente, und auch nur ſie, wenn auch nicht überall — bei der Tendenz öffentlicher Symbole ſo natürlich — ganz deutlich ausgeſprochen [220]), liegt den ſtrengeren reformirten Bekenntniſſen eigentlich zum Grunde, (zuletzt dann auch, und hier ſelbſt noch vorzugsweiſe entſchieden, der Formula Consensus Helvetici [221])),

---

vit." Art. 15.: „Aeternam et gratuitam electionis gratiam eo vel maxime illustrat script. s., quod porro testatur, non omnes homines esse electos, sed quosdam in aeterna Dei electione praeteritos, quos scilicet Deus ex liberrimo, iustissimo et immutabili beneplacito decrevit in communi miseria, in quam se sua culpa praecipitarunt, relinquere nec salvifica fide et conversionis gratia donare." Vergl. Cap. 2. art. 8.: „Fuit hoc Dei patris liberrimum consilium et gratiosissima voluntas atque intentio, ut mortis pretiosissimae filii sui vivifica et salvifica efficacia sese exereret in omnibus electis, ad eos solos fide iustificante donandos et per eam ad salutem infallibiliter perducendos, h. e. voluit Deus, ut Chr. per sanguinem crucis ex omni populo, tribu, gente et lingua eos omnes et solos, qui ab aeterno ad salutem electi et a patre ipsi dati sunt, efficaciter redimeret, fide donaret, .. ad finem usque fideliter custodiret." cet.

220) Dies gilt ſelbſt von den Dordrechter Beſchlüſſen.

221) Die Form. Cons. Helv. bekennt hinſichtlich der Prädeſtination Art. 4.: „Deus ante iacta mundi fundamenta in Chr. fecit propositum seculorum, in quo ex mero voluntatis suae beneplacito sine ulla meriti, operum vel fidei praevisione ad laudem gloriosae gratiae suae elegit certum ac definitum hominum, in eadem corruptionis massa .. iacentium adeoque peccato corruptorum, numerum in tempore per Chr. ad salutem perducendum eiusque merito .. efficaciter vocandum, regenerandum et fide ac resipiscentia donandum. Atque ita quidem Deus gloriam suam illustrare constituit, ut decreverit, primo hominem integrum creare, tum eiusdem lapsum permittere ac demum ex lapsis quorundam misereri adeoque eosdem eligere, alios vero in corrupta massa relinquere aeternoque tandem exitio devovere." Vergl. Art. 13.: „Chr. in tempore N. F. sponsor factus est pro iis solis, qui per aeternam electionem dati ipsi sunt ut populus peculii.. Pro solis quippe electis ex decre-

ſowie ſie die offene Anſicht eines Calvin, Beza, Gomarus und anderer ſ. g. Supralapſarier war; obgleich nur die zweite Anſicht, die der ſ. g. Infralapſarier, die alte Autorität des Auguſtinus für ſich hatte.

Die vollſtändige ſyſtematiſche Ausbildung und kirchliche Feſtſtellung der Lehre von der abſoluten Prädeſtination in dieſer Weiſe, als einer Vorherbeſtimmung zur Seligkeit oder zur Verdammniß, innerhalb der reformirten Kirche war nun die Urſach, daß darüber auch in der Concordienformel gehandelt werden mußte; und die lutheriſche Kirche bekannte ſich jetzt hier dem Obigen zufolge im weſentlichen Sachlichen vollkommen einverſtanden mit der reformirten Kirche, inſofern man Prädeſtination nur auf die Erwählung zur Seligkeit beziehe, entſchieden disharmonirend aber, inſofern man ſie auch auf die Verwerfung zur Verdammniß ausdehne[222], — nicht etwa, als ob ſie mit geringerem Ernſte eine ewige Verdammniß oder doch wenigſtens deren ewigen göttlichen Rathſchluß glaube[223]), ſondern um durch Beſchränkung des (an ſich

---

torio patris consilio propriaque intentione diram mortem oppetiit, solos illos in sinum paternae gratiae restituit, solos Deo reconciliavit et a maledictione legis liberavit," und Art. 19.: „Deus nullum universale consilium inivit sine determinatione personarum, Christusque adeo non pro singulis, sed pro solis electis sibi datis mortuus est. Quod soli electi credunt, reprobi vero indurantur, id a sola gratia Dei discriminante proficiscitur" cet.

222) Unbedingte, abſolute Prädeſtination (freilich aber ſtets — nicht bloß in concreto, wie allerdings auch die reform. K., ſondern auch in abstracto — nur in Chriſto) hat alſo auch ſie, nur ohne daß dies (eben weil ſtets nur in Chriſto) unbedingte, abſolute Vorherbeſtimmung auch zur Verdammniß involviren dürfe.

223) Die luth. Kirche iſt ſo fern davon, in ihrem Gegenſatze gegen Calvinismus die Apokataſtaſis zu begünſtigen, daß ſie dieſelbe — eine Lieblingsanſicht damaliger Anabaptiſten — vielmehr aufs entſchiedenſte verwirft. S. Augsb. Conf. Art. 17.: „Auch wird gelehret, daß unſer HErr J. Chr. am jüngſten Tage kommen wird, zu richten, und alle Todten auferwecken, den Gläubigen und Auserwählten ewiges Leben und ewige Freude geben, die gottloſen Menſchen aber und die Teufel in die Hölle und ewige Strafe verdammen („ut sine fine crucientur"). Derhalben werden die Wiedertäufer verworfen, ſo lehren, daß die Teufel und verdammte Menſchen nicht ewige Pein und Qual haben werden" („finem poenarum futurum esse"). [Hierauf folgt nur noch am Ende des Artikels die Verwerfung des Chiliasmus].

unbedingten, nur durch Chriſtus, alſo Gott ſelbſt, bedingten, mithin eben unbedingten) Vorherbeſtimmungsbegriffs auf die Erwählten, d. h. durch Leugnung lediglich des Unbedingten in dem Verdammungsrathſchluſſe, gotteslaͤſterlichen Conſequenzen zu entgehen, — eine Divergenz, welche dann freilich auch nicht ohne Einfluß auf verſchiedene Beſtimmung des Begriffs der Prädeſtination ſelbſt und zugleich ihres Connexes mit dem Erlöſungswerke bleiben konnte. Schon der 2. Art. der Form. Conc., de libero arbitrio, — ſ. oben §. 50. S. 323 Anm. 161. — hatte beſtimmt (art. 2. p. 656), daß in der menſchlichen Natur nach dem Falle auch nicht ein Funke geiſtlicher Kräfte übrig geblieben ſei, durch welche ſich der Menſch aus ſich ſelbſt für die Gnade Gottes vorbereiten, die ihm dargebotene Gnade ergreifen, oder irgend etwas, wenn auch das Geringſte, zu ſeiner Bekehrung beitragen könne. Dabei hatte er aber die Lehre von einer gratia irresistibilis (art. 2. p. 673 sq.) nicht ausgeſprochen; es war erklärt worden, daß Gott den Menſchen, den er zu bekehren beſchloſſen, zu ſich ziehe, aber ihn nicht bekehrt zu werden zwinge; die Bekehrung ſei eine ſolche Veränderung im Menſchen, im Verſtande, wie im Willen des Menſchen, durch die Wirkung des H. Geiſtes, vermöge welcher der Menſch, allerdings eben durch die Wirkung des H. Geiſtes, die ihm dargebotene Gnade annehmen könne; aber alle diejenigen, welche der Wirkung des

— Aber nicht bloß die ewige Verdammniß ſelbſt glaubt die luth. K., ſondern ſie gründet ſie auch auf einen ewigen göttlichen Rathſchluß. Die Concordienformel Sol. decl. art. 11. p. 808 erklärt: „Nequaquam sentiendum est, .. eos etiam in electorum numero habendos, qui verbum Dei contemnunt, repellunt, execrantur atque persequuntur, qui audito verbo corda sua contra illud obfirmant, qui Spiritui S. resistunt, qui in peccatis absque poenitentia perseverant, neque in Christum vere credunt, externa tantum specie pietatem prae se ferunt, aut extra Christum alias iustitiae et salutis rationes quaerunt. Ut enim Deus in aeterno suo consilio ordinavit, ut Spiritus S. electos per verbum vocet, illuminet atque convertat, atque omnes illos, qui Christum vera fide amplectuntur, iustificet, atque in eos aeternam salutem conferat: ita in eodem suo consilio decrevit, quod eos, qui per verbum vocati illud repudiant, et Spiritui S., qui in ipsis per verbum efficaciter operari et efficax esse vult, resistunt, et obstinati in ea contumacia perseverant, indurare, reprobare et aeternae damnationi devovere velit. Et sec. has rationes intelligendum est, .. multos vocatos, paucos vero electos esse.“

H. Geiſtes hartnäckig widerſtünden, würden nicht bekehrt. Im Zuſammenhange mit dieſen Präliminar-Beſtimmungen nun ward im 11. Artikel (de aeterna praedestinatione et electione Dei) hinſichtlich der eigentlichen Lehre von der Prädeſtination die Prädeſtination Gottes (von Präſcienz an ſich unterſchieden, doch hier denn freilich ganz mit derſelben coindicirend) — als Erwählung oder Gnadenwahl — nur auf die Gläubigen bezogen, und in dieſer Beziehung dann allerdings dargeſtellt als der ewige freie Rathſchluß Gottes, alle diejenigen (und zwar beſtimmte Individuen — F. C. p. 803), welche den Glauben (der nun aber wieder eine Wirkung des H. Geiſtes iſt) an Chriſtus annähmen, um Chriſti willen zu Erben des ewigen Lebens zu machen. Für die Kinder Gottes ſei dieſer ewige freie Rathſchluß Gottes ſo allerdings der letzte, unerſchütterlich feſte, überſchwenglich troſtreiche Grund zur Beſeligung, die Urſach des Heils. Von dieſer Prädeſtination aber ward nun die Präſcienz Gottes in Rückſicht auf die Böſen, und überhaupt auf alles Geſchehende, welches ſie zugleich zum Heile der Auserwählten lenke, genau unterſchieden (eine Beſtimmung, in der die Rettung der Heiligkeit Gottes lag). Eben als bloße Präſcienz (auf die dann erſt die reprobatio zur Verdammniß[224]) begrifflich ſich gründe) ſei ſie alſo auf keine Weiſe der letzte Grund der Verdammniß oder der Sünde, welcher vielmehr lediglich in des Teufels und der gottloſen Menſchen böſem Willen zu ſuchen ſei. Dabei ward dann auch ausdrücklich der Schriftlehre gemäß feſtgeſetzt, daß die Verheißungen des Evangeliums ſich auf alle Menſchen bezögen; auch diejenigen, die nicht ſelig würden, erführen die Wirkungen der göttlichen Gnade; Gott wolle, daß alle Menſchen ſelig würden. Von einer zwiefachen göttlichen Berufung reden, die auch abſtoße, während ſie rufe, heiße Gott contradictorias voluntates affingere; als ob derjenige, der die ewige Wahrheit ſelbſt ſei, mit ſich in Streit ſeyn könne. Uebrigens habe man die eigentliche Lehre von der Erwählung nie als einen für ſich beſtehenden geheimen Rathſchluß Gottes, ſondern immer nur in Verbindung mit dem im Worte Gottes geoffenbarten ganzen Erlöſungswerke und der ganzen Heilsordnung zu betrachten und

224) S. 352 Anm. 223.

vorzutragen[225]); wem aber darin doch noch Dunkelheit bleibe, der habe zu bedenken, daß in dieſer Lehre überhaupt Schwierigkeiten ſeien, die kein menſchlicher Scharfſinn auflöſen könne, und daß man darüber nichts beſtimmen und ergrübeln müſſe, ſondern ſich nur an dasjenige halten, was in dem geoffenbarten Worte Gottes deutlich zu finden ſei[226]).

---

225) Während ſonach ihren Glauben der Erwählung die luth. Kirche aufs Wort baſirt, baſirt ihn nach dem Obigen, im Feſthalten eines geheimen Rathſchluſſes Gottes, die reformirte aufs Gefühl —; auch dies eine Differenz, welche einen unermeßlich tiefen Unterſchied beider Kirchen nicht bloß in dieſem Punkte, ſondern — im Zuſammenhange mit dem ſpiritualiſtiſchen Charakter der reform. Kirche von Anbeginn — überhaupt conſtituirt, der auch in der von reformirter Kirche ausgegangenen chriſtlichen Erweckung der gegenwärtigen Zeit ſich deutlich herausſtellt.

226) Aus dem alles Obige näher darlegenden ganzen 11. Artikel heben wir hier im Zuſammenhange die begründenden (aus der faſt ganz vollſtändig wiedergegebenen Epitome) und einige (aus der Solida decl.) erläuternde Hauptſtellen hervor. Die Epitome in der Affirmativa erklärt (p. 617—620): „Primum omnium est, quod accurate observari oportet, discrimen esse inter praescientiam et praedestinationem sive aeternam electionem Dei. Praescientia enim Dei nihil aliud est, quam quod Deus omnia noverit, antequam fiant .. Haec Dei praescientia simul ad bonos et malos pertinet; sed interim non est causa mali, neque est causa peccati, quae hominem ad scelus impellat. Peccatum enim ex diabolo et ex hominis prava et mala voluntate oritur. Neque haec Dei praescientia causa est, quod homines pereant; hoc enim sibi ipsis imputare debent. Sed praescientia Dei disponit malum, et metas illi constituit, quousque progredi et quamdiu durare debeat, idque eo dirigit, ut, licet per se malum sit, nihilominus electis Dei ad salutem cedat. Praedestinatio vero seu aeterna Dei electio tantum ad bonos, et dilectos filios Dei, pertinet: et haec est causa ipsorum salutis. Etenim eorum salutem procurat, et ea, quae ad ipsam pertinent, disponit. Super hanc Dei praedestinationem salus nostra ita fundata est, ut inferorum portae eam evertere nequeant. (Vergl. Sol. declar. p. 803.: „Et quidem Deus illo suo consilio, proposito et ordinatione non tantum in genere salutem suorum procuravit: verum etiam omnes et singulas personas electorum, qui per Chr. salvandi sunt, clementer praescivit, ad salutem elegit, et decrevit, quod eo modo, quem iam recitavimus, per suam gratiam, dona atque efficaciam salutis aeternae participes facere, iuvare, eorum salutem promovere, ipsos confirmare et conservare velit.“) Haec Dei praedestinatio *non in*

§. 52.

Arminianismus.

Die Arminianiſche Lehre von der Gnade bildete ſich im Gegenſatze gegen die harte Calviniſche Prädeſtinationslehre. Sie

---

arcano Dei consilio est scrutanda, sed in verbo Dei, in quo revelatur, quaerenda est. (Vergl. Sol. decl. p. 806: „Hanc revelatam Dei voluntatem inquiramus, meditemur atque ut eidem pareamus sedulo elaboremus; quandoquidem Spiritus S. per verbum, quo nos vocat, gratiam, vires et facultatem largiri vult; arcanae autem et occultae praedestinationis divinae abyssum perscrutari ne conemur.“ Vergl. auch Sol. declar. p. 811—814 nach der unten S. 357 f. folgenden Anführung.) Verbum autem Dei deducit nos ad Christum: is est liber ille vitae, in quo omnes inscripti et electi sunt, qui salutem aeternam consequuntur. Sic enim scriptum est [Eph. 1, 4]: Elegit nos in Christo ante mundi constitutionem. Chr. vero omnes peccatores ad se vocat, et promittit illis levationem; et serio vult, ut omnes homines ad se veniant, et sibi consuli et subveniri sinant. His sese redemtorem in verbo offert, et vult ut verbum audiatur, et ut aures non obturentur, nec verbum negligatur et contemnatur. Et promittit se largiturum virtutem et operationem Sp. S. et auxilium divinum, ut in fide constantes permaneamus et vitam aeternam consequamur. (Vergl. Sol. decl. p. 814. 816: „Aeterna igitur Dei praedestinatio in Christo, et nequaquam extra mediatorem Christum consideranda est.... Qui igitur aeternae salutis vero desiderio tenentur, non macerent atque excrucient sese cogitationibus et imaginationibus de arcano Dei consilio, an ad vitam aet. sint praedestinati et ordinati: quibus curis Satanas pias mentes quandoque affligere atque excruciare solet. Christum potius audiant, et in eum ut in librum vitae intueantur, in quo perscripta est omnium filiorum Dei electio ad vitam aet.“). De nostra igitur electione ad vitam aet. neque ex rationis nostrae iudicio, neque ex lege Dei iudicandum est, ne vel dissolutae et epicureae vitae nos tradamus, vel in desperationem incidamus. Qui enim rationis suae iudicium in hoc negotio sequuntur, in horum cordibus hae perniciosae cogitationes .. excitantur. Si .. Deus me .. elegit, non potero damnari, quicquid etiam designavero. Contra vero si non sum electus .., nihil plane mihi profuerit, quantumcunque boni fecero .. Vera sententia de praedestinatione ex evangelio Christi discenda est. In eo enim perspicue docetur, quod Deus omnes sub incredulitatem concluserit, ut omnium misereatur, et quod nolit quenquam perire, sed potius ut omnes convertantur, et in Chr. credant. (Vergl. Sol. decl. p. 804 sq.: „Si aet. electionem ad salutem uti-

blieb dabei aber nicht auf der rechten reinen Mitte der lutheriſchen Kirche ſtehen, ſondern neigte ſich, um das bei der lutheriſchen

---

liter considerare voluerimus, firmissime et constanter illud retinendum est: quod non tantum praedicatio poenitentiae, verum etiam promissio evangelii sit universalis, h. e. ad omnes homines pertineat. Eam ob causam Chr. iussit praedicari in nomine suo poenitentiam et remissionem peccatorum *in omnes gentes*. Deus enim *mundum* dilexit, eique filium suum unigenitum donavit. Chr. peccata *mundi* sustulit. Idem carnem suam tradidit pro *mundi vita*. Ipsius sanguis propitiatio est pro *totius* mundi peccatis. Chr. dicit: Venite *ad me omnes*, qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos; Deus omnia in incredulitate conclusit, *ut omnium misereatur*. Non vult Dominus aliquos perire, sed *omnes* ad poenitentiam reverti. Idem Dominus *omnium*, dives in *omnes*, qui invocant illum. Iustitia Dei per fidem I. Chr. venit in *omnes* et super *omnes*, qui credunt in eum. Et haec est voluntas Patris, ut *omnes*, qui in Chr. credunt, vitam aet. habeant. Et vult Chr., ut in genere omnibus, quibus poenitentia agenda praedicatur, etiam haec promissio evangelii proponatur.") Qui igitur voluntatem Dei revelatam inquirunt, eoque ordine progrediuntur, quem d. Paulus in ep. ad Rom. secutus est, qui hominem prius deducit ad poenitentiam, ad agnitionem peccatorum, ad fidem in Chr., ad obedientiam mandatorum Dei, quam de aet. praedestinationis mysterio loquatur, iis doctrina de praedestinatione Dei salutaris est et maximam consolationem affert. Quod vero scriptum est, multos quidem vocatos, paucos vero electos esse, non ita accipiendum est, quasi Deus nolit, ut omnes salventur; sed damnationis impiorum causa est, (einer Verdammniß freilich, die dabei doch allerdings natürlich auch nur nach dem beſtimmten ewigen Willen Gottes — das aber eben nur für ſo bedingten Fall — beſchloſſen und verhängt ſeyn kann; ſ. Sol. decl. p. 808 — oben S. 352 —), quod verbum Dei aut prorsus non audiant, sed contumaciter contemnant, aures obturent et cor indurent, et hoc modo Sp. S. viam ordinariam praecludant, ut opus suum in his efficere nequeat; aut certe quod verbum auditum flocci pendant atque abiiciant. Quod igitur pereunt, neque Deus, neque ipsius electio, sed malitia eorum in culpa est. (Vergl. Sol. decl. p. 818 sq.: „Quod autem non omnes, qui verb. Dei audiunt, credunt, ideoque ad graviora supplicia in aeternum damnantur: non existimandum est, Deum illis salutem invidere. Ipsi suae perditionis causa sunt et culpam sustinent, propterea quod verbum non ea intentione aut eo proposito audiunt, ut illud serio et cum desiderio discerent, sed ut auditum verb. spernerent .. et Sp. S., qui per verb. in ipsis operari volebat, resisterent.. Talis olim erant

Lehre unerklärlich Bleibende zu erklären, je länger je mehr zu dem pelagianiſchen Extrem. Am gemäßigtſten und reinſten ſprechen

---

Christi temporibus Pharisaei eorumque asseclae. Unde accurate apostolus distinguit inter opus Dei, qui solus facit vasa honoris, et inter opus diaboli et hominis, qui ex instinctu et impulsu diaboli, nequaquam autem impellente Deo, seipsum vas contumeliae fecit.. Paulus [Rom. 9, 22. 23] diserte dicit, Deum vasa irae multa patientia sustinuisse, non autem dicit, Deum *fecisse* vasa irae" cet.). Hucusque homo pius in meditatione articuli de aet. Dei electione tuto progredi potest, quatenus videlicet ea in verbo Dei est revelata. Verb. Dei enim nobis Christum librum vitae proponit.. In Christo igitur electio aet. Dei Patris est quaerenda. Is in aet. suo consilio decrevit, quod praeter eos, qui filium eius I. Chr. agnoscunt et in eum vere credunt, neminem salvum facere velit. Reliquae cogitationes ex animis piorum penitus excutiendae sunt, quia non a Deo, sed ex afflatu Satanae proficiscuntur, quibus humani generis hostis hoc agit, ut dulcissimam illam consolationem vel enervet vel penitus e medio tollat, quam ex saluberrima hac doctr. haurire possumus, qua videlicet certi reddimur, quod mera gratia, sine ullo nostro merito, in Chr. ad vit. aet. electi simus, et quod nemo ex ipsius manibus rapere nos possit. (Vergl. Sol. declar. p. 811 sq.: „Accurate autem discrimen observandum et retinendum est inter id, quod de hoc negotio expresse in sacris literis revelatum est, et inter ea, quae non sunt revelata. Praeter illa enim, de quibus hactenus dictum est, et quae in Christo manifeste revelata sunt, multa adhuc Dominus de hoc mysterio reticuit et occultavit, eaque soli suae sapientiae et scientiae reservavit. Talia investigare, cogitationibus nostris indulgere, aliquid de iis statuere aut scrutari nobis non licet, sed toti a verbo Dei revelato, quod ipse nobis proponit, pendere debemus. Haec admonitio in hoc mysterio apprime necessaria est. Ea enim est corruptae naturae nostrae curiositas, ut magis iis, quae abstrusa et arcana sunt, indagandis, quam iis, quae de hoc negotio Deus in verbo suo nobis revelavit, cognoscendis, delectemur: praesertim cum quaedam in hoc mysterio tam intricata et perplexa occurrant, quae nos in mentibus nostris acumine ingenii nostri conciliare non possumus, sed neque id nobis a Deo demandatum est. Dubium quidem non est, quin Deus exactissime et certissime ante tempora mundi praeviderit et hodie etiam norit, quinam ex eorum numero, qui vocati sunt, in Chr. credituri aut non credituri sint; qui ex conversis in fide perseveraturi sint, qui non; et qui in peccata gravia prolapsi reversuri sint, et qui in sceleribus perituri. Et haud dubie etiam numerus eorum, qui salvabuntur, et dam-

ſich noch die 5 Artikel aus, welche die Remonſtranten 1610 den holländiſchen Ständen übergaben; doch darf man auch in dieſen

---

nandorum, Deo probe notus est. Quia vero Dominus talia arcana soli suae sapientiae reservavit, neque ea de re quicquam in verbo suo revelavit, multo vero minus haec mysteria cogitationibus nostris indagare nos iussit, quin potius, ne id conaremur, prohibuit: non decet nos cogitationibus nostris indulgere, statuere aliquid, ratiocinari, aut illa occultissima investigare velle, sed in verbo ipsius revelato, ad quod ille nos ablegavit, acquiescere nos oportet.“ Im Folgenden werden ſodann noch einige beſonders ſchwer zu löſende Probleme des göttlichen Waltens vorgelegt. „Cavendum est — heißt es dann weiter p. 813 sq. — diligenter, ne in his rebus expendendis cogitationibus nostris nimium indulgeamus. Paulus autem certas metas nobis posuit, quousque progredi liceat. Iubet enim nos in illis, qui pereunt, considerare iustum Dei *iudicium* et poenas peccatorum ... Illi nulla afficiuntur iniuria, qui poenas suae impietatis luunt .. At in his, quos Deus luce verbi sui donat, eamque apud ipsos conservat, qua miseri mortales illuminantur, convertuntur, salvantur, Dominus immensam suam gratiam et misericordiam sine ipsorum meritis commendat. Cum eo usque in huius articuli meditatione progredimur, tum in tuta et regia via ambulamus. Scriptum est enim de hoc mysterio [Hos. 13, 9]: *Perditio tua ex te* est Israel, *tantummodo in me auxilium tuum.* Quaecunque autem cogitationes et quicunque sermones extra hos limites in hac disputatione evagari volent, eos statim cohibeamus, et cum d. Paulo labellum digito compescamus, memores dicti [Rom. 9, 20]: O homo, tu quis es, qui responses Deo? Et sane, quod in hoc articulo non omnia perscrutari et pervestigare possimus aut debeamus, docet d. Paulus suo ipsius exemplo. Cum enim de hoc art. multis e verbo Dei revelato disputasset, tandem cum eo ventum esset, ut diceretur, quaenam Deus arcanae suae sapientiae de hoc mysterio reservasset: silentio ea tegit, disputationem abrumpit, et his verbis concludit [Rom. 11, 33]: O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei“ cet.). Interim tamen summo studio in eo elaboremus, ut ad normam voluntatis divinae vitam nostr. instituamus, et vocationem nostram .. firmam faciamus *), neque a Dei revelato verbo latum unguem recedamus; illud

*) Dieſe Stelle der Epit. commentirt die Sol. decl. p. 817 in einer Weiſe, aus welcher für die Frage von der Verlierbarkeit oder Unverlierbarkeit der Gnade nach luth. Lehrbegriffe Wichtiges folgt und gefolgert worden iſt. Es heißt daſelbſt: „Exerceant igitur sese in omnibus virtutibus homine christ. dignis ..., magnamque diligentiam adhibeant, ut vocationem et elect. suam firmam faciant; ut tanto minus de ea dubitent, quanto efficacius Sp. S. virtutem et robur in se sentiunt. Sp. Dei enim testimonium perhibet electis, quod sint filii Dei. Quodsi etiam aliquando in tam graves tentationes inciderint, ut prorsus nullam

keineswegeſ die lutheriſche Lehre zu finden meinen. Von der einen Seite nehmlich halten ſie noch das Calviniſche formale Streben nach Verſtandesconſequenz in dieſer geheimnißvollen Lehre zu feſt,

---

enim nunquam nos fallet.“ „In hac —, ſo ſchließt denn auch die Sol. decl. p. 823 — in hac simplici, perspicua et salutari declaratione, quae in voluntate Dei revelata solidissimum habet fundamentum, acquiescimus. Et omnes argutas, curiosas et ad aedificationem inutiles quaestiones atque disputationes fugimus atque aversamur. Et si quae huic simplici, sincerae atque salutari explicationi repugnant, ea reiicimus atque damnamus.“ — Demgemäß verwirft nun nach beiden Seiten hin die Negativa der Epitome p. 621 folgende, indeß auch eben nur folgende 4 Irrthümer (ein Punkt von Unverlierbarkeit der Gnade der Erwählung iſt alſo nicht darunter; vergl. S. 358 Anm. *): „1. Quod Deus nolit, ut omnes homines poenitentiam agant et evangelio credant; 2. Quando Deus nos ad se vocat, quod non serio hoc velit, ut omnes homines ad ipsum veniant; 3. Quod nolit Deus, ut omnes salventur, sed quod quidam, non ratione peccatorum suorum, verum solo Dei consilio, proposito et voluntate ad exitium destinati sint, ut prorsus salutem consequi non possint; 4. Quod non sola Dei misericordia et sanctissimum Chr. meritum, sed etiam in nobis ipsis aliqua causa sit electionis divinae, cuius causae ratione Deus nos ad vitam aet. elegerit. Haec dogmata omnia falsa sunt, horrenda et blasphema, iisque piis mentibus omnis prorsus consolatio eripitur, quam ex evangelio et sacramentorum usu capere deberent, et iccirco in ecclesia Dei nequaquam sunt ferenda.“

amplius inhabitantis Sp. Dei virtutem in se animadvertere et sentire possint, ut cum Dav. queribunda voce dicant: .. proiectus sum a facie oculor. tuor.: tamen rursum se erigant, et illud cum Dav. adiiciant (utcunque aliud in se sentiant): Ideo exaudisti .. *Cum etiam* electio nostra ad vit. aet. non virtutibus aut iustitia nostra, sed solo Chr. merito et benigna coelestis patris voluntate nitatur, qui seipsum negare non potest (cum in voluntate et essentia sua sit immutabilis): eam ob causam, quando filii ipsius obedientiam non praestant, sed in peccata labuntur, per verbum eos ad poenitentiam revocat, et Sp. S. per verb. vult in iis efficax esse, ut in viam redeant“ cet. Aus dieſer Stelle leitet die orthodoxe luth. Dogmatik nicht ohne Grund als Sinn der Conc. F. die Annahme einer zwar momentanen Verlierbarkeit, aber — auf Grund der Perſönlichkeit und Feſtigkeit der Erwählung — doch endlichen Unverlierbarkeit der Gnade der Erwählten als ſolcher mit Sicherheit ab. „Siccine — fragt z. B. L. Hutteri Compend. locor. theol. loc. 13. de praedest. qu. 30. — siccine ergo electi non possunt excidere gratia Dei? Immo vero possunt; sed ita, ut per ver. poenitentiam *et* fidem sese rursus virtute Sp. S. ad Deum convertant et ad vit. redeant. Nisi enim redirent, non essent in numero electorum .. F. C. p. 817.“ Das oben S. 337 Anm. 183 von uns Behauptete, die in dieſem Punkte nur relative, nicht abſolute lutheriſche Divergenz von der reform. Kirche, bewahrheitet und veranſchaulicht ſich hiedurch aufs vollſtändigſte.

indem ſie art. 1. die Prädeſtination immer noch nicht bloß auf die Erwählung der Seligen, ſondern auch auf die Verwerfung der Verdammten beziehen, wann ſie gleich Erwählung oder Verwerfung vom Glauben oder Unglauben abhängig ſeyn laſſen[227]), und indem ſie auch art. 2., wiewohl weit milder, als Calvin in ſeiner Lehre von der zwiefachen Berufung, und mit deutlicher Hervorhebung der Allgemeingültigkeit des Erlöſungswerks, einen zwiefachen ſich widerſprechenden Willen Gottes hinſichtlich der Frucht des Todes Chriſti annehmen[228]); von der anderen Seite aber ſchwanken ſie materiell ſchon entſchieden zum Semipelagianismus über, indem ſie art. 4. in unvorſichtigen Ausdrücken von der Widerſtehlichkeit der Gnade reden[229]), und art. 3. ſchon deutlich genug dem menſchlichen freien Willen eine gewiſſe Mitwirkung zur Bekehrung neben der Gnade zuſchreiben[230]), ein Geheimniß für den menſchlichen Verſtand in lutheriſcher Weiſe aber in dieſer Lehre keinesweges anerkennen. Dieſer Semipelagianismus trat nun im Verlaufe der Zeit und ſehr bald immer deutlicher hervor. Schon Epiſcopius in ſeiner Confessio s. declaratio sententiae pastorum cet. und ſodann in der Apologia Confessionis (geſchweige dann nachmals Dogmatiker, wie Limborch ꝛc.) macht daraus gar kein Hehl. Dem Menſchen auch nach dem Falle

---

227) Art. 1.: „Deum aeterno immutabili decreto in I. Chr. filio suo ante iactum mundi fundamentum statuisse, ex lapso peccatis obnoxio humano genere illos in Christo, propter Chr. et per Chr. servare, qui Sp. S. gratia in eundem eius filium credunt et in ea fideique obedientia per eandem gratiam in finem perseverant: contra vero eos, qui non convertuntur, et infideles in peccato et irae subiectos relinquere et condemnare, tanquam a Christo alienos (Ioh. 3, 36).“

228) Art. 2.: „Proinde Iesum Chr. mundi servatorem pro omnibus et singulis mortuum esse, atque ita quidem, ut omnibus per mortem Christi reconciliationem et peccatorum remissionem impetraverit, ea tamen conditione, ut nemo illa remissione peccatorum re ipsa fruatur praeter hominem fidelem, et hoc quoque secundum evangelium.“

229) Die göttliche Gnade, heißt es Art. 4., müſſe alles Gute im Menſchen anfangen und vollenden, aber ſie wirke nicht unwiderſtehlich.

230) Den ſeligmachenden Glauben, erklärt Art. 3., habe der Menſch nicht von ſich ſelbſt, noch durch die Kraft ſeines freien Willens; ſondern er bedürfe dazu der Gnade Gottes in Chriſto.

kommt demzufolge — ſchon nach dieſer älteſten authentiſch armi-nianiſchen Dogmatik (vergl. auch oben §. 40, 2) — Freiheit zu, die gar nicht vertilgt werden kann; die Erbſünde hat die natürlichen guten Kräfte zwar geſchwächt, nicht aber geraubt; einem jeden Menſchen, der das Evangelium hört, wird hinlängliche Gnade angeboten, um ſich von ſeinem Falle zu erheben, denn die Erlöſung in Chriſto iſt allgemein; wo dieſe Wirkung nicht erfolgt, iſt es des Menſchen eigne Schuld; wo ſie aber erfolgt, da liegt der Grund nicht in der Beſchaffenheit der Gnade, ſondern in der Aufnahme, welche ſie im Menſchen gefunden hat; es iſt alſo im Grunde des Menſchen Verdienſt; dabei regt dann die Gnade nur die im gefallenen Menſchen noch vorhandenen Kräfte auf, hat ſie aber nicht etwa neu zu ſchaffen; ſie bedingt zwar allerdings Anfang, Fortgang und Vollendung der Bekehrung, jederzeit aber unter des Menſchen ſelbſtſtändiger Mitwirkung[231]); ꝛc. Und wie in dieſen Be-

---

231) „Gratiam Dei — ſagt die Conf. Remonstr. 17, 6 — statuimus esse principium, progressum et complementum omnis boni, adeo ut ne ipse quidem regenitus absque praecedente ista sive praeveniente, excitante, prosequente et cooperante gratia bonum ullum salutare cogitare, velle aut peragere possit.“ Dabei legt ſchon die Conf. dem natürlichen Menſchen nicht bloße Widerſtandskraft gegen die Gnade, deren Widerſtehlichkeit ſie ausdrücklich behauptet (17, 3), ſondern die Fähigkeit zur Bekehrung mitzuwirken bei, indem ſie (17, 7) „*liberam* obedientiam“ fordert. — Deutlicher erklärt ſich über die cooperatio hominis oder voluntatis hum. mit der Gnade die Apol. Conf. Remonstr. p. 162. b.: „Gratia efficax vocatur ex eventu, quod tamen potest dupliciter accipi: primo sic, ut gratia statuatur ex se nullam habere vim ad producendum consensum in voluntate, sed tota efficacia eius sit ex parte voluntatis humanae; secundo sic, ut statuatur gratia habere ex se sufficientem vim ad producendum consensum in voluntate, sed, quia vis illa partialis est, non posse exire in actum sine cooperatione liberae voluntatis humanae, ac proinde ut effectum habeat, pendere a libera voluntate. Alterum sensum suum esse volunt Remonstrantes.“ — Limborch in der Theol. christ., nach welchem die Gnade es iſt, die den Menſchen incitat, exstimulat, adiuvat et corroborat, quantum satis est, ut homo reipsa Deo obediat et ad finem usque in obedientia perseveret, äußert ſich ganz ähnlich 4, 12, 8: „Sufficiens vocatio, quando per cooperationem liberi arbitrii sortitur suum effectum, vocatur efficax.“ Dabei ſchreibt er dem natürlichen Menſchen 4, 13, 22 ausdrücklich eine facultas verbum

ſtimmungen über Gnade überhaupt, ſo ſpricht entſchiedener Semipelagianismus auch in denen über Prädeſtination insbeſondere ſich aus. Bedingung der Erwählung (einer übrigens ganz unperſönlich abſtract gefaßten [232])) zur Seligkeit iſt der Glaube, und zwar iſt dies eine vom Menſchen ſelbſtkräftig zu erfüllende Bedingung (Glaube im Grunde als menſchliches Werk) [233]). — Die geſammte

---

divinum amplectendi und potestas illud reiiciendi zu. „Si omnes actus — erklärt er ſodann l. c. 4, 13, 27 — et operationes, quibus verbum circa homines operatur, consideremus, liquet hominem in quovis instanti libertate tam reiiciendi verbum quam recipiendi praeditum. Et nisi ea semper adesset libertas, nulla esset virtus obedientiae, nullum vitium inobedientiae;" und ib. 4, 14, 21: „Recipit hic gratiam per rectum liberi arbitrii gratia div. excitati usum, ille eam reiecit per pravum liberi arb. abusum novamque contra gratiam div. contumaciam.. Ergo liberum arbitrium cooperatur cum gratia? Fatemur, alias nulla obedientia aut inobedientia hominis locum habet. Dices: An cooperatio lib. arbitrii non est bonum salutare? Resp. omnino. Dices: Ergo gratia non est primaria causa salutis? Resp. non est solitaria" cet.

232) „Etiamsi huiusmodi praedestinatio non sit praedestinatio certarum personarum," „etsi decretum istud de facto nullas certas personas praedestinet vel segreget (hoc enim fieri non potest, nisi intercedat divina scientia)," heißt es wiederholt Apol. Conf. Rem. p. 102, im entſchiedenſten Gegenſatze gegen das weſentlich Troſtreiche der lutheriſchen Lehre von der Gnadenwahl. (Die Lehre von der allgemeinen Gnade und dem univerſaliſtiſchen Zweck des Erlöſungswerks mußte freilich bei ſo abſtracter Annahme „generalis istius decreti divini, quo Deus credentes salvare constituit, quotquot in tempore credunt," um ſo leichter behauptet werden können; und ſie ward es ſelbſt bis zum Ausſprechen von Sätzen [wie ſchon Conf. Rem. 17, 8: „Itaque gratia sufficiens non tantum iis obtingit, qui actu credunt et convertuntur, sed etiam iis, qui actu ipso non credunt, nec reipsa convertuntur. Quoscunque enim Deus vocat ad fidem et salutem, eos serio vocat" cet.], die endlich nicht wenige Arminianer ſogar der Lehre von der Apokataſtaſis zugeführt haben.

233) S. Apol. Conf. Remonstr. p. 102: „Decretum vocant Remonstrantes decretum praedestinationis ad salutem, quia eo decernitur, qua ratione et conditione Deus peccatores saluti destinet. Enuntiatur autem hoc decretum Dei hac formula: Deus decrevit salvare credentes, non quasi credentes quidam re ipsa iam sint, qui obiiciantur Deo praedestinanti, sed ut, quid in iis, circa quos Deus praedestinans versatur, requiratur, clare significetur. Tantundem

Arminianiſche Lehre von der Gnade kommt ſonach am meiſten mit der katholiſchen überein, nur daß ſie noch beſtimmter und ausgedehnter eine Mitwirkung des Menſchen zum ganzen Werke der Bekehrung, in Anfang und Fortgang, annimmt, als dieſe; eine Verwandtſchaft mit dem Katholicismus, die ſich übrigens analog in Einzelnem auch noch darin zeigt und veranſchaulicht, daß die Arminianerparthei, ſchon der Epiſcopiſchen Confessio zufolge, ſo entſchieden ſie auch unter Rechtfertigung zunächſt Gerechterklärung verſteht, doch unter dem rechtfertigenden Glauben, ganz ähnlich wie die katholiſche Kirche, nur einen ſeinem Weſen nach den Gehorſam ſchon in ſich ſchließenden, einen durch die Liebe thätigen Glauben verſteht[234]), und wie die kath. Kirche die Möglichkeit völliger Sündloſigkeit in dieſem Leben zugiebt, ähnlich auch ſie ein Nichtſündigen des Wiedergebornen auf der höchſten Stufe annimmt[235]). — In ſpäterer Zeit bildeten die Arminianer dieſen entſchiedenen Semipelagianismus zum entſchiedenen Pelagianismus fort, indem ſie geradehin behaupteten, daß die natürlichen Kräfte des Menſchen zu ſeiner Beſſerung zureichten.

---

enim valet atque si diceres: Deus decrevit homines salvare sub conditione fidei.“ Vergl. Limborch Theol. christ. 6, 4, 31: „Cum dicimus, fidem esse opus nostrum, tale non esse volumus opus, ... quod iustitia nostra formalis sit ... Sed fides est conditio in nobis et a nobis requisita, ut iustificationem consequamur.“ — Gegen die Calviniſche Prädeſtinationslehre erklären ſich demgemäß die Remonſtranten in den ſtärkſten Ausdrücken (Apol. Conf. p. 53: „Non mirum est, Remonstrantes doctrinam istam Calvin. reiecisse, et quae ex ea consequuntur, impietates ac blasphemias damnasse ex professo .. Istam sententiam ut coloribus suis ad vivum depingerent Rem., necessarium erat, idque eo magis, quod eam, prout iacet, pestem credant et venenum religionis omnis, cum qua forte haeresis nulla alia comparari mereatur, et tamen nihilominus eam ut fundamentum religionis paene totius christianae statui ac propugnari videant“); daß ſie aber auch im Gegenſatze zur lutheriſchen ſtehen, geht ebenfalls aus dem Bemerkten hervor.

234) S. oben §. 47. S. 287 f.

235) Vergl. Conf. Rem. 11, 6. und 7. (aus welcher letztern Stelle die begreifliche Uebereinſtimmung der Arminianiſchen Lehre mit der katholiſchen auch hinſichtlich der Verlierbarkeit des Gnadenſtandes hervorgeht, ein Punkt, welchen der letzte der Arminianiſchen 5 Artikel noch zweifelhaft gelaſſen hatte).

§. 53.

Socinianismus.

Mit der größten Strenge halten die Socinianer die Lehre vom freien Willen feſt [236]), welcher in ihrem Syſtem nichts widerſprechen darf. Jedoch ſcheinen ſie daneben immer auch noch Gnadenwirkungen bei der Heiligung anzunehmen; aber ihre Lehre über dieſen Punkt iſt unbeſtimmt und ſchwankend [237]). Durch die Macht der Gewohnheit ſei, lehrt Socin (vergl. oben §. 40, 1), eine große proclivitas ad peccandum in die menſchliche Natur gekommen, und daraus leitet nun er in ſeinen Praelectiones theol. und der Rakauiſche Katechismus die Nothwendigkeit, ſei es auch nur relative Nothwendigkeit einer Hülfe Gottes [238]), und zwar einer äußerlichen und einer innerlichen Hülfe Gottes [239]) ab. Jene beſteht darin, daß Gott in ſeinem Worte durch Drohungen vom Bö-

---

236) Vergl. Cat. Racov. qu. 422.: „Estne liberum arbitrium situm in nostra potestate, ut deo obtemperemus? Prorsus. Etenim certum est, primum hominem ita a deo conditum fuisse, ut libero arbitrio praeditus esset. Nec vero ulla causa subest, cur deus post eius lapsum illum eo privaret, ac neque iustitia dei admittit“ (letzt. Rev.: „neque aequitas ac iustitia seu rectitudo dei permittit, ut hominem recta agendi voluntate ac facultate privet“). — Vergl. oben §. 33, 1.

237) Es war dem Socin bei ſeiner Lehre von der Gnade nicht darum zu thun, einen geſchloſſenen Lehrbegriff feſtzuſtellen, ſondern nur alles dasjenige fern zu halten, was ihm mit der Lehre vom freien Willen nicht beſtehen zu können ſchien.

238) Vergl. F. Socin. Opp. II. p. 464: „Homo in hac vita non quidem viribus naturalibus, sed viribus sibi a deo per spem vitae aeternae sibi ab eo factam subministratis potest dei voluntatem perficere;“ auch Cat. Racov. qu. 427: „Expone, quam longe vis ipsa liberi arbitrii pateat. Communiter in hominibus natura exiguae admodum sunt vires ad ea, quae deus ab illis requirit, perficiendum, at voluntas ad ea perficiendum omnibus adest natura. Nihilominus tamen eae vires non ita prorsus exiguae sunt, ut homo si vim sibi facere velit divino auxilio accedente non possit voluntati div. obsecundare.“ (So mithin übrigens auch bei Socin und den Socinianern das — ſ. oben §. 48, 6. u. vergl. §. 47 Anf. — allgemein ſectiriſche Schibboleth falſcher, katholiſirender, Rechtfertigungslehre in der Annahme einer Möglichkeit vollkommener Geſetzerfüllung.)

239) Cat. Rac. qu. 428: „Auxilium divinum duplex est, interius et exterius.“

ſen abſchreckt und beſonders durch Verheißungen zum Guten an= treibt [240]). Die innere Hülfe (auch wohl die Gabe des h. Geiſtes genannt [241])) beſteht theils darin, daß Gott durch ſeine Erleuch= tung ſeinen Willen im geoffenbarten Worte den menſchlichen Geiſt deutlicher erkennen läßt, theils darin, daß er den Herzen der ihm Gehorſamen das Verheißene auf gewiſſe Weiſe einprägt [242]). Immer aber iſt die äußere Hülfe die wichtigere; die inneren Gna= denwirkungen ſind doch nichts Anderes, als eine gewiſſe Unterſtü= tzung und Verſiegelung jener äußerlichen Hülfe Gottes, und wer= den auch nur denjenigen zu Theil, welche ſchon an die äußere Of= fenbarung glauben und ſie recht gebrauchen [243]). Zur Anregung

---

240) Cat. Rac. qu. 429: „(Exterius auxilium div.) sunt promissa et minae, quorum tamen promissa vim habent longe maiorem. Unde etiam, quod sint sub novo foedere longe praestantiora promissa, quam sub vetere fuerint, facilius est sub novo, quam sub vet. foed. voluntatem dei facere.“ (Vergl. F. Socin. Opp. II. p. 463: „Quilibet homo, ubi ad eam aetatem pervenerit, ut rationis usum habeat, si nulla mala institutione aut usu corruptus fuerit, posset, si plane id vellet, nullum ex iis peccatis committere, quae cum ipsa ratione pugnant.. Sed ut ea peccata vitare possit, quae ipsi rationi per se non omnino adversantur, necesse est praeterea, ut sibi persuadeat ac speret, si illa vitaverit, se ingens aliquod inde bonum consecuturum“ cet.).

241) Vergl. Cat. Racov. p. 251 der ſpäteren Reviſion: „Quod spiritus sancti donum est? Est eiusmodi dei afflatus, quo animi nostri vel uberiore rerum div. notitia vel spe vitae aet. certiore atque adeo gaudio ac gustu quodam futurae felicitatis aut singulari ardore complentur.“

242) Cat. Rac. qu. 430: „(Interius auxilium div. est) id, cum deus in cordibus eorum, qui ipsi obediunt, quod promisit (vitam aet.), obsignat.“ Vergl. F. Socin. Praelectt. theol. cap. 5.: „Interius auxilium duplex est, unum, cum deus id, quod sibi obedientibus promisit, eorum etiam cordibus quodammodo inscribit; alterum, cum ad ipsius voluntatem recte percipiendam, quae in externo verbo propter res infinitas, de quibus in humana vita agere et deliberare contingit, expresse omnino contineri nequit, mentem erudit, eamque illustrat. — Ex his duobus interioribus auxiliis prius magis proprium est N. T., posterius vero Veteris.“

243) Socin. Praelectt. l. c.: „Ex iis autem, quae dicta sunt, colligi potest, verum auxilium id esse, quod exterius appellavimus, cum interius utriusque generis nihil aliud sit, quam exterioris sug-

des Glaubens bedarf es übrigens nach Socin gar keiner inneren Gnadenwirkung Gottes, ſondern alle hinzukommenden inneren Gnadenwirkungen ſetzen dieſen Glauben ſchon voraus [244]); die äußeren Thatſachen an ſich ſind hinreichend, um jeden nicht ganz verdorbenen Menſchen zum Glauben und zum Gehorſam in der Hoffnung auf die ewigen Belohnungen zu bewegen. Nach Socins Lehre (vergl. §. 47, 1.) ſollte ja eben die ſubjective moraliſche Beſchaffenheit, woraus der Glaube hervorgehe und worin er beſtehe, der Grund ſeyn, wodurch die Menſchen nach Schätzung der göttlichen Barmherzigkeit der göttlichen Gnade ſich würdig machten. — Der Zuſammenhang des ſocinianiſchen Syſtems, welches die ganze Religion auf die Freiheit gründet, brachte natürlich auch die Verwerfung aller Prädeſtination mit ſich [245]). Socin macht nur das von Gott vorhergeſehene Verhalten des Menſchen zum Beſtimmungsgrunde der göttlichen Rathſchlüſſe über ihn [246]); da er aber zugleich das Vorausſehen der freien Handlungen von Seiten Gottes leugnet (ſ. oben §. 33, 1), ſo kann er nicht einmal eine zuverläſſig bedingte Prädeſtination annehmen,

---

geſtio quaedam et obsignatio, praesertim vero, cum nemini interius contingat, nisi prius exteriore recte usus sit. Credentibus enim et obedientibus spir. sanctus datur."

244) F. Socin. l. c.: „Credentibus et obedientibus sp. s. datur." Vergl. Cat. Racov. qu. 369. („Omnibusne interior obsignatio contingit, quibus exterior ..? Nequaquam; verum iis tantum, qui evangelio sibi annunciato crediderint .. Etenim si illud donum sp. s., quod ad tempus duravit, non dabatur nisi credentibus evangelio, multo magis id sp. s. donum, quod perpetuum est, aliis non dari statuendum est, nisi qui et evangelio plane crediderint et illud ex animo amplexi fuerint") und 370: („Nonne ad credendum evangelio sp. s. interiore dono opus est? Nullo modo; nec enim in scripturis s. legimus, cuiquam id conferri donum nisi credenti evangelio").

245) Der Cat. Rac. qu. 435. ſagt von der Lehre von eigentlicher Prädeſtination: „prorsus fallax est, id vero duas ob causas potissimum, quarum una est, quod totam religionem corruere esset necesse; altera, quod Deo multa inconvenientia attribui oporteret."

246) Vergl. Cat. Rac. qu. 440: „Praedestinatio dei in scripturis aliud nihil notat, quam dei ante conditum mundum de hominibus decretum eiusmodi, quod iis, qui in ipsum crederent eique obedirent, daturus esset vitam aeternam, eos vero, qui in eum credere et ei parere recusarent, aeterna damnatione puniturus esset."

ſondern muß lehren, der göttliche Rathſchluß mit dem Menſchen verändere ſich mit dem Menſchen ſelbſt [247]).

Anmerkung. Hinſichtlich der ſocinianiſchen Vorſtellung von zukünftiger Seligkeit und Verdammniß iſt noch zweierlei als merkwürdig hervorzuheben:

1. Da den Socinianern nur ſittliche Beſſerung Bedingung der Seligkeit iſt, und da ſie als zur Seligkeit nothwendige Glaubenslehren nur einige wenige annehmen, die in der Hauptſache auch der Vernunft nicht unzugänglich ſind: ſo können nach ſocinianiſcher Lehre auch diejenigen, denen die göttliche Offenbarung nicht zugekommen iſt, wenn ſie nur ihrer beſten Ueberzeugung folgen, ſelig werden: eine Anſicht, welche Socin und andere ſocinianiſche Dogmatiker an mehreren Orten deutlich ausſprechen.

2. Die Gottloſen werden — nach ſocinianiſcher Vorſtellung — dereinſt gänzlich vernichtet. Fauſtus Socin ſelbſt beobachtet über dieſe Lehre eine gewiſſe Zurückhaltung. Ob er gar keine Auferſtehung der Böſen annahm, oder ob er glaubte, ſie würden nach der Auferſtehung durch die göttlichen Strafen verzehrt werden, dies läßt ſich nicht ſicher beſtimmen. Entſchieden aber nahm er, beſonders auf den angeblichen Grund von 1 Joh. 2, 17 [248]), wirklich eine dereinſtige Vernichtung der Böſen, ein gänzliches Aufhören ihrer perſönlichen Exiſtenz an. Der Rakauiſche Katechismus, hier noch zurückhaltender, als ſelbſt Socin, übergeht die Lehre von der Auferſtehung der Gottloſen und ihrer ewigen Strafe gänzlich; andere ſocinianiſche Dogmatiker aber haben in der Folge die Vernichtungslehre weiter ausgebildet und feſtgeſtellt [249]).

Noch weiter, als der eigentliche Socinianismus, geht in letzterer Beziehung der ſchaamloſere neuere oder vielmehr neueſte amerikaniſche Unitarismus, welcher in der beſonderen Form eines ſ. g. „Univerſalismus“ geradezu ſelbſt die dereinſtige Seligkeit Aller mit dem ordinären Unglauben offen behauptet.

---

247) Vergl. **Socin. Praelectt. theol. c. 6 sqq.**

248) *Καὶ ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ· ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα.*

249) Der Menſch ſei — ſo argumentiren ſie — ſeiner Natur nach ſterblich; die Offenbarung des göttlichen Willens ſolle dem Menſchen die Mittel gewähren, zum ewigen Leben zu gelangen; dies ewige Leben oder die Fortdauer der Perſönlichkeit ſei immer eine beſondere Gabe Gottes; wer die dargebotenen Mittel nicht gebrauche, dem bleibe ſie verſagt, der bleibe ſeinem

Fünfter Abſchnitt.

Von den Sacramenten und von der Kirche insbeſondere [1]).

Erſte Abtheilung.

Von den Sacramenten [2]).

Erſte Unterabtheilung.

Von den Sacramenten überhaupt.

§. 54.

Im Allgemeinen.

Die Lehre von den Sacramenten (in ihrer hohen Bedeutung als concret gewordener Rechtfertigung) enthält das Hauptſchibbo=

---

natürlichen Geſchick, dem ewigen Tode, preisgegeben. (Es bedarf nicht erſt einer Hin= und Nachweiſung, daß dies auf keine Weiſe auch etwa lutheriſche Lehre ſei. Luthers Ausſpruch — in ſeinem Glaubensbekenntniſſe; ſ. unten den Anhang —, daß „die Böſen ewiglich ſterben," iſt natürlich nicht nach dem verdrehten ſocinianiſchen, ſondern nach dem gewöhnlich bibliſchen Begriffe von „ewiger Tod" zu verſtehen, wie derſelbe durch das „ewige Strafe" [„ut sine fine crucientur"] des 17. Art. der Augsb. Conf. — ſ. ob. S. 351 Anm. 223. — näher beſtimmt wird.)

1) Es wird nicht verkannt, daß eigentlich auch die Lehre von den Sacramenten und von der Kirche zur Soteriologie im weiteren Sinne gehört; um ihrer vorzugsweiſe hohen ſymboliſchen Bedeutung willen aber iſt dieſelbe hier beſonders zu behandeln.

2) Zuvörderſt würde hier eigentlich der Artikel über das erſte von der Kirche anerkannte Gnadenmittel, das **Wort Gottes** (eben als Gnadenmittel), folgen müſſen. Das hier zu Bemerkende würde aber mannichfach weſentlich zuſammenfallen mit dem ſchon oben §. 28 ff. in anderer Beziehung darüber Geſagten. — Auch in Bezug auf die Anſicht vom Worte Gottes nehmlich (als Gnadenmittel) — um das hieher Gehörige ergänzend zuſammenzufaſſen — nimmt die lutheriſche Kirche, ganz analog, wie in Bezug auf die unten ausführlicher darzuſtellende von den Sacramenten, entſchieden die rechte, reine Mitte zwiſchen zwei Extremen ein. Auf der einen Seite ſteht die katholiſche Kirche nebſt der griechiſchen mit ihrer das Wort Gottes verkörpernden, erſtarren machenden Tradition (Geſchichte), auf der anderen die reformirte Kirche mit den Secten, am conſequen=

leth zur Unterſcheidung aller einzelnen Kirchenpartheien, und in derſelben iſt es daher auch am ſichtbarſten, wie die lutheriſche

---

teſten der Quäkerſecte, mit ihrem das Wort Gottes entleibenden, ſpiritualiſtiſch und rationaliſtiſch verflüchtigenden ſ. g. Geiſte. Zwar hat der Grundſatz von einer Unterordnung des Wortes und des Buchſtabens unter den Geiſt, des äußeren Wortes unter das innere, wie er allerdings allein in der Quäkerſecte conſequent aus- und durchgebildet worden iſt, keineswegs gerade in der reformirten Kirche eigentlich ſymboliſche Autorität erhalten. Daß er aber principiell von den Begründern der reformirten Kirche ausgeſprochen worden iſt, liegt klar genug am Tage. Vergl. nur z. B. Zwingli Commentar. de vera et falsa rel. (Opp. lat. ed. nov. vol. III. P. I. p. 131 sq.): „Quod auditur non est ipsum verbum, quo credimus .. Manifestum fit, quod eo verbo, quod coelestis pater in cordibus nostris praedicat, quo simul illuminat, ut intelligamus et trahit, ut sequamur, fideles reddimur. Qui illo verbo imbuti sunt, verbum, quod in concione personat et aures percellit, iudicant; sed interim verbum fidei, quod in mentibus fidelium sedet, a nemine iudicatur, sed ab ipso iudicatur exterius verbum," und Oekolampadius Antw. auf das Syngramma (Luth. W. Walch Th. XX. S. 770 ff.): „Was die äußerlichen Worte über das Getön haben, das haben ſie von dem innerlichen Gemüthe und vom innerlichen Worte .. Das innerliche, beſtändige Wort und das äußerliche, die ſind ſo weit von einander, als weit das Geſetz und Gnade .., und wie da geredet wird von äußerlichen Worten, alſo auch von Ceremonien, Gemälden und Sacramenten mag geredet werden" ꝛc., ſowie deſſ. Handl. der Disp. zu Bern (a. a. O. Th. XVII. S. 2225 f.): „Den äußerlichen Worten als Elementen iſt nicht mehr verliehen, denn zu bedeuten die innerlichen Worte, die vorher im Herzen der Menſchen ſind. Und wo bei den äußerlichen Worten mehr zugegeben wird, denn ſolches Bedeuten und Erinnern, ſo mag es geachtet werden für eine Zauberei" ꝛc., mit ähnlichen Aeußerungen ſelbſt Calvins von dem äußerlichen Worte als „solo strepitu" (Inst. IV, 14, 4.) und ſeiner Wirkung „non quia dicitur, sed quia creditur" (ib.). „So fielen dieſe Leute — ſagt Luther von dem ganzen unverkennbaren Complex dieſer Richtung („Von den Conciliis und Kirchen," Werke Lpz. A. Th. XXI. S. 296) —, auch große und gelehrte Leute dahin, daß die Taufe als ein äußerlich Waſſer, das Wort als eine äußerliche menſchliche Rede, die Schrift als ein äußerlicher Buchſtabe von Tinten gemacht, das Brod und Wein als vom Bäcker gebacken, ſollten ſchlecht nichts ſeyn, denn es wären äußerliche vergängliche Dinge; alſo geriethen ſie auf das Geſchrei: Geiſt, Geiſt! der Geiſt muß es thun, der Buchſtabe tödtet!"; dem danach anzunehmenden Begriffe des Wortes, wie des Sacraments, als eines bloßen bedeutſamen Zeichens, ſetzt Luther einen Begriff entgegen, der das Weſen von Zeichen und Sache mit einander umfaßt (in der Kirchenpoſtille, Pred. über das Ev. z. 24. S. p. tr., Lpz. A.

Kirche — ganz analog der Anm. 2. angegebenen Differenz über

XIV, 414, vergleicht er mit „dem äußerlichen Wort und Sacrament" das von dem blutflüſſigen Weibe erfaßte Kleid des HErrn), und wie entſchieden und ſtark die lutheriſchen Symbole jenen Geiſt ohne das Wort verwerfen, iſt ſchon oben §. 28. Anm. 2. bemerkt worden. Wenn wir hiebei nochmals erinnern, daß in jener Nacktheit und Schroffheit der Spiritualismus der reformirten Kirchenbegründer in der Anſicht vom göttlichen Worte allerdings nicht in den reform. Symbolen, die ja großentheils unter entſchiedenen lutheriſchen Einflüſſen abgefaßt worden ſind, fixirt worden iſt: ſo dürfen wir doch auch nicht verkennen, daß dieſelben doch auch keinesweges eine wahre Uebereinſtimmung mit den lutheriſchen in dieſer Beziehung aufweiſen. Während z. B. die Schmalk. Artt. Th. 3. Art. 8. beſtimmt ausſprechen, „daß Gott Niemand ſeinen Geiſt giebt, ohne durch oder mit dem vorhergehenden äußerlichen Worte," und „daß Gott nicht will mit uns Menſchen handeln, denn durch ſein äußerlich Wort und Sacrament, Alles aber, was ohne ſolch Wort und Sacrament vom Geiſt gerühmet wird, das iſt der Teufel," worauf ſodann ausdrücklich ſelbſt nicht die Propheten von dieſem Canon ausgenommen werden; während ferner die Form. Conc. art. 11. Sol. decl. p. 818 erklärt: „Spiritus S. virtute sua ministerio [*verbi*] adesse et per illud ad hom. salutem vult operari; et *hic est tractus ille patris,* de quo s. literae loquuntur," und der Gr. Katech. 3. Gebot p. 426 rühmt: „Das Wort Gottes iſt das Heiligthum über alle Heiligthum, ja das einige, das wir Chriſten wiſſen und haben.. Gottes Wort iſt der Schatz, der alle Dinge heilig machet, dadurch ſie ſelbſt die Heiligen alle ſind geheiliget worden. Welche Stunde man nu Gottes Wort handelt, predigt, höret, lieſet, oder bedenket, ſo wird dadurch Perſon, Tag und Werk geheiliget" ꝛc. — Erklärungen, aus denen ſicher genug auch die Untrennbarkeit des Wortes und Geiſtes abzuleiten iſt, wie ſie die luther. Theologen (vergl. Hollaz Examen p. 986 sqq.) auch offen Schwenkfeld, Weigel u. A. entgegengeſetzt haben —: ſo erklärt in nicht bloß ganz anderem Tone, auch mit theilweiſe ganz anderem Inhalt, die Conf. Helv. II. c. 1: „Cum hodie Dei verbum per praedicatores legitime vocatos annuntiatur in ecclesia, credimus, ipsum Dei verbum annuntiari .. Neque arbitramur, praedicationem illam externam tanquam inutilem ideo videri, quoniam pendeat institutio verae rel. ab interna spiritus illuminatione. Quanquam enim nemo veniat ad Chr., nisi trahatur a patre coelesti ac intus illuminetur per spiritum, scimus tamen, Deum omnino velle praedicari verbum Dei, etiam foris .. Agnoscimus interim, Deum illuminare posse homines etiam sine externo ministerio, quos et quando velit, id quod eius potentiae est. Nos autem loquimur de usitata ratione instituendi homines" cet., und ſelbſt in dieſer Conf. c. 18. („Credamus, Deum verbo suo nos docere foris per ministros suos, intus autem commovere

das Wort Gottes [3]) — die rechte reine Mitte zwiſchen den zwei

electorum suor. corda ad fidem per Sp. S."), noch viel ſtärker anderwärts, wird auf den Grund des Calviniſchen Particularismus (ſ. Calv. Institut. IV, 14, 10 sq.) die Kraft des H. Geiſtes, weil nur in den electis wirkend, von dem Worte Gottes als ein beſonderes Element geſchieden [ſeine Satzung, welcher ſelbſt der Arminianismus, hier lutheraniſirend, aufs beſtimmteſte ein Ungetrenntſeyn des Wortes Gottes und des H. Geiſtes entgegengeſtellt hat; vergl. Apol. Conf. Rem. p. 159; desgl. Limborch Theol. christ. 4, 12: „Interna vocatio, quae fit per Spir. Dei, .. non est virtus Sp. seorsim operans a verbo, sed per verbum et verbo semper inest .. Non dicimus duas esse (verbi et Spiritus) actiones specie distinctas, sed unam eandemque actionem, quoniam verbum est spiritus, h. e. spiritus verbo inest" cet.]. — Es braucht nicht erſt hervorgehoben zu werden, daß gerade dieſe Differenz der reform. Kirche von der lutheriſchen über das Wort Gottes, wenn ſie auch — in der Erſcheinung gebunden durch lutheriſche Einflüſſe — mehr bloß principiell, als zugleich factiſch ſymboliſch iſt (weshalb ſie denn auch oben §. 28. nur mehr angedeutet werden konnte), doch eben deshalb den geſammten Spiritualismus derſelben, auch wie und wo er ſymboliſch offen hervortritt, begrifflich vorzugsweiſe bedingt, und daß inſonderheit auch auf ihr die ganze ſubjective Gefühlsrichtung einer von der reformirten Kirche ausgegangenen modernen Erweckung, die wir oben §. 51. S. 354 als factiſches Annex der Calviniſtiſchen Gnadenlehre zu erwähnen Gelegenheit hatten, principiell vorzugsweiſe beruht. Wie nun aber ſo unſere allgemeine Bezeichnung der reformirten Kircheneigenthümlichkeit als Spiritualismus, ſo erſcheint auch principiell die der katholiſchen als Materialismus, und demnächſt die der lutheriſchen als rein chriſtlich kirchliche Wahrheit, gerade durch die hier berührte principielle kirchliche Divergenz hauptſächlich begründet: eine Tripartition, die übrigens keinesweges neu iſt. „Der Papſt — ſo ſagt ſchon Luther („wider die himml. Propheten," Werke Walch XX. S. 333) — hat auch ſo gelogen; aber ſein Geiſt hat mehr gehandelt, daß er das Geiſtliche leiblich machte .., dieſer Rottengeiſt wiederum damit am meiſten umgeht, daß er geiſtlich mache, was Gott leiblich und äußerlich macht. Darum gehen wir zwiſchen beiden hin .. und halten geiſtlich, was Gott geiſtlich, und leiblich, was er leiblich macht."

3) Wie hinſichtlich des Wortes Gottes die reformirte Parthei Wort und Geiſt ſpiritualiſtiſch aus einander hält, die katholiſche es zwar untrennbar verbunden ſeyn läßt, aber materialiſtiſch in Tradition verkörpert, und nur die lutheriſche Kirche beide Irrthümer meidet und doch das beiden zum Grunde liegende Wahre behauptet: ſo fällt beim Sacramente der reformirten Parthei Zeichen und Sache aus einander, der katholiſchen in einander, aber ſinnlich magiſch verbunden, der lutheriſchen Kirche in einander, weil durchs Wort Gottes untrennbar vereinigt. Den Einen — der natürlichen Anſchauung gemäß — iſt Zei-

Extremen aller übrigen behauptet. Die lutheriſche Kirche [4]), eben ſo fern von einer ſubjectivirenden Verflüchtigung, Entleerung und Entleibung, als von einer die äußere Objectivität auf Unkoſten des inneren Glaubenslebens ins ſtarr Leibliche treibenden Ueberſättigung des ſacramentlichen Elements der Kirche, erklärt die beiden Sacramente, die ſie als ſolche anerkennt, außerdem daß ſie dieſelben, und zwar in untergeordneter Beziehung, als feierliche Bekenntnißzeichen betrachtet (als notae professionis inter homines nach Augsb. Conf. Art. 13. [5])), für ſolche Handlungen, darin Gott durch äußerliche von ihm ſelbſt gebotene Zeichen ſeine unſichtbaren und himmliſchen Güter uns darreicht und mittheilt; ſie ſieht in den Sacramenten ſichtbare Zeichen, in denen um des darüber ſegnend geſprochenen göttlichen Wortes der Verheißung willen [6]) eine unſichtbare göttliche Sache dergeſtalt enthalten iſt, daß ſie dieſelbe allen am recht verwalteten Sacrament Theilnehmenden mittheilen, wiewohl nur den Gläubigen zum Segen [7]). Mit dieſer Lehre ſtimmt die katholiſche Kirche inſofern überein, als auch ſie das wirkliche Mitgetheiltwerden der unſichtbaren göttlichen Sache in den ſichtbaren Zeichen annimmt; ſie divergirt von ihr aber inſofern, als — nicht etwa in noch lautererer Strenge, ſondern vielmehr in der ihr eigenthümlichen Negativität, vermöge ihres tief=

---

chen und Sache eine Zweiheit, wie in abstracto, ſo in concreto, den Anderen eine Einheit, wie in concreto, ſo ſelbſt — weil ein für allemal ſinnlich magiſch vereint, ja vereinerleit — nun auch in abstracto, der lutheriſchen Kirche eine Einheit, zwar nicht in abstracto, entſchieden aber in concreto, weil das göttliche Wort es ſo bezeugt. Auf der einen Seite alſo auch hier die entſchiedenſte Analogie von Neſtorianismus, auf der anderen von Eutychianismus, zwiſchen welchem Beiden die reine kirchliche Wahrheit ihren Platz hat. Vergl. S. 375 Anm. 16.

4) Mehr über dieſelbe ſ. §. 55.

5) „Zeichen, dabei man äußerlich die Chriſten kennen möge" nach dem deutſchen Exemplar.

6) Alſo keinesweges ex opere operantis oder agentis (des Adminiſtrirenden), ſondern eben ex sola Dei institutione oder in dieſem und eben nur dieſem Sinne und Gegenſatze ex opere operato (wiewohl letzterer Ausdruck um des noch näher liegenden katholiſchen Sinnes willen immer von den Lutheranern und Proteſtanten überhaupt vermieden worden iſt).

7) Luther vergleicht treffend das von dem blutflüſſigen Weibe erfaßte Kleid des HErrn mit äußerlichem Sacrament; ſ. Anm. 2.

gehenden, theoretiſchen wie praktiſchen, anthropologiſchen wie ſoteriologiſchen Grundirrthums ſeichter Sünden- wie Gnadenerkenntniß — ſie noch weiter geht, als die lutheriſche Kirche, und die unſichtbare göttliche Sache in den ſichtbaren Zeichen auf eine magiſche Weiſe eingeſchloſſen ſeyn läßt[8]), ſo daß auch ganz abgeſehen vom Glauben die Sacramente ex opere operato, inſofern ſie nur ſonſt nach Materie und Form recht adminiſtrirt werden[9]), ſegensreich wirken ſollen. Sie ſchwächt indeß dieſe Satzung durch die beſchränkende Beſtimmung, daß dies nur dann der Fall ſei, wenn der Prieſter die Sacramente mit Intention verrichte, und macht ſo den Segen des Sacraments von der Willkühr oder phyſiſchen Kraft des Prieſters abhängig. Ueberdies nimmt ſie nicht zwei, ſondern, ſacramentliche Kraft und ſacramentlichen Segen auch nach der Zahl meſſend, ſieben Sacramente an, obwohl ſie nicht ihnen allen gleiche Dignität beilegt[10]). In der Mitte gewiſſermaßen zwiſchen der lutheriſchen und katholiſchen Kirche ſteht mit ihrer Lehre von den Sacramenten überhaupt die griechiſche Kirche. Die Sacramente oder, wie die griechiſche Kirche ſie nennt, Myſterien ſind nach derſelben heilige von Chriſto angeordnete Handlungen, durch welche für die Gläubigen die unſichtbare göttliche Gnade vermittelt wird[11]). Solcher Myſterien erkennt die griechiſche Kirche, wie die katholiſche,

---

8) Ueber das charakteriſtiſche Verhältniß der eigenthümlich übertreibenden katholiſchen Lehre von den Sacramenten, am augenſcheinlichſten vom Abendmahle und inſonderheit von der Transſubſtantiation, zu der eigenthümlich mangelhaften und verdünnenden von der Anthropologie ſ. oben §. 36. S. 207 Anm. 3.

9) Dies iſt der gewöhnliche katholiſche Sinn der Formel ex opere operato in ihrer Anwendung auf Sacramentshandlung, (**Bellarmin.** de sacr. 2, 1 erklärt ſie am euphemiſtiſchſten durch „conferre gratiam ex vi ipsius actionis sacramentalis a Deo ad hoc institutae, non ex merito agentis vel suscipientis“), bedingt alſo durch den Gegenſatz nicht etwa bloß gegen die Beſtimmung ex opere operantis oder agentis, ſondern auch und hauptſächlich gegen jeden Gedanken an irgend ein ex opere suscipientis, gegen alle Annahme der Nothwendigkeit des Glaubens zum ſegensreichen Sacramentsempfang.

10) Genaueres über den ganzen kath. Lehrbegriff von den Sacramenten ſ. §. 55.

11) Die Confess. orthod. p. 155 erklärt: *Τὸ μυστήριον εἶναι μία τελετὴ ἡ ὁποία ἀποκάτω εἰς κάποιον εἶδος ὁρατὸν εἶναι αἰτία καὶ φέρει εἰς*

ſieben an, entſprechend den ſieben Gnadengaben des H. Geiſtes[12]). Von einer Wirkung derſelben aber ex opere operato iſt in den griechiſchen Symbolen (die ohnehin auch die Nothwendigkeit der Intention des Prieſters ſetzen[13])) nichts enthalten; vielmehr ſcheinen dieſelben[14]) dieſer ſcholaſtiſchen Lehre indirect zu widerſprechen, indem ſie erklären, daß die Gläubigen unter den ſichtbaren Zeichen des Sacraments die unſichtbare göttliche Gnade empfangen, wobei freilich unter den Gläubigen auch ſchlechthin Chriſten verſtanden ſeyn können. Doch kommt in anderer Beziehung die lutheriſche Kirche der katholiſchen wieder dadurch näher, als der griechiſchen, daß jene beiden das ſacramentliche Element zum Mittelpunkte des kirchlichen Lebens machen, während in der griechiſchen Kirche auch die Lehre von den Sacramenten und die Sacramentsfeier eine abſtract ſpeculative Farbe annimmt. Alle drei Kirchen ſind übrigens darin einverſtanden, daß in den Sacramenten die ſichtbaren Zeichen als ſolche die unſichtbare göttliche Sache wirklich mittheilen, und daß alſo die Theilnahme an den Sacramenten nothwendig ſei, um der darin enthaltenen göttlichen Sachen theilhaftig zu werden. Dagegen lehren nun die reformirte Kirche

---

τὴν ψυχὴν τοῦ πιστοῦ τὴν ἀόρατον χάριν τοῦ θεοῦ· διαταχθὲν ὑπὸ τοῦ κυρίου ὑμῶν, δι᾽ οὗ ἕκαστος τῶν πιστῶν τὴν θείαν χάριν λαμβάνει.

12) Die Conf. orthod. p. 154 ſagt: Ἑπτὰ μυστήρια τῆς ἐκκλησίας· τὰ ὁποῖα εἶναι ταῦτα· τὸ βάπτισμα, τὸ μύρον τοῦ χρίσματος, ἡ εὐχαριστία, ἡ μετάνοια, ἡ ἱερωσύνη, ὁ τίμιος γάμος καὶ τὸ εὐχέλαιον· ταῦτα τὰ ἑπτὰ μυστήρια ἀναβιβάζονται εἰς τὰ ἑπτὰ χαρίσματα τοῦ ἁγίου πνεύματος. Vergl. Ierem. in Actis Würtemb. p. 77; Dosithei Confess. c. 15.; auch Plato Catech. p. 122. — Des Cyrillus Lucaris (Conf. c. 15.) unverholene Hinneigung zur Annahme nur zweier Sacramente iſt von Cyrill. Berrhoens. censura synod. p. 77 u. Parthen. p. 127 ausdrücklich anathematiſirt worden. Letztere beide unterſcheiden auch nicht in der Dignität der 7 Sacrr., wogegen allerdings ſonſt von den Griechen Taufe und Abendmahl als die Hauptſacramente betrachtet zu werden pflegen (vergl. Plato l. c. u. Ierem. l. c. p. 240), zu welchen beiden Metroph. Critopul. c. 5. p. 72 sq. noch das Bußſacrament hinzufügt, indem er alle drei τὰ πρὸς σωτηρίαν ἀναγκαῖα μυστήρια nennt.

13) Conf. orthod. p. 156: Ὁ ἱερεὺς ἁγιάζει τὸ μυστήριον τῇ δυνάμει τοῦ ἁγίου πν., μὲ γνώμην ἀποφασισμένην του νὰ τὸ ἁγιάσῃ.

14) Noch entſchiedener Plato im Katech. p. 129, indem er ausdrücklich den feſten Glauben, namentlich in den Communicanten, fordert.

und alle eigenthümlichen kleineren Kirchenpartheien und Secten, daß in den Sacramenten, — deren mehr als zwei nicht angenommen werden könnten [15]) — die sichtbaren Zeichen als ſolche eine unſichtbare göttliche Sache keinesweges mittheilen [16]), daß auch ohne Sacramentsfeier der Chriſt derſelben göttlichen Sache durch

15) Die reformirten Symbole erkennen ausdrücklich die 2 („toti ecclesiae communia“ Conf. Gall.) und nur 2 Sacramente an (Conf. Helv. II. c. 19; Conf. Gall. art. 35.; Conf. Belg. art. 33.; Artic. Angl. 25.; Conf. Scot. art. 21.; Heidelb. Katech. Fr. 68.), zum Theil mit ausdrücklicher Polemik gegen die 5 übrigen katholiſchen (die Conf. Helv. II. l. c. ſagt: „Sunt, qui sacramenta novi populi septem numerent. Ex quibus nos poenitentiam, ordinationem ministrorum, non papisticam quidem illam sed apostolicam, et matrimonium agnoscimus instituta esse Dei utilia, sed non sacramenta. Confirmatio et extrema unctio inventa sunt hominum, quibus nullo cum damno carere potest ecclesia,“ und die Artt. Angl.: „Quinque illa vulgo nominata sacrr. pro sacrr. evangelicis habenda non sunt, ut quae partim a prava apostolorum imitatione profluxerunt, partim vitae status sunt in scripturis quidem probati, sed sacramentorum eandem cum bapt. et coena dom. rationem non habentes, ut quae signum aliquod visibile seu cerimoniam a Deo institutam non habeant;“ ausführlicher polemiſirt die Declar. Thorun. 2, 6). Ebenſo die arminianiſche Confessio 23, 2 (Limborch theol. chr. 5, 77 mit weitläuftiger Beſtreitung der kathol. Mehrzahl), obſchon ſie eine Ordination, Confirmation, eheliche Einſegnung ꝛc. beizubehalten geſtattet, nur nicht als Sacrament (Conf. 27, 6: „modo absit vana superstitio s. opinio divini cultus, item praecisae necessitatis“ cet.). Auch Ris mennonitiſche Conf. art. 30 sqq. weiß nur von 2 Sacramenten, zu denen jedoch die Conf. der vereinigten Frieſ. u. Deutſch. Art. 13. das Fußwaſchen, nur nicht als Sacr., ſondern als „ritus praeceptus“ für gewiſſe Fälle [eine Beſtimmung, in deren kirchlich praktiſcher Anwendung den Mennoniten auch die Herrnhuter gefolgt ſind] beifügt (vergl. Schyn plen. deduct. p. 183). Endlich reden auch die Socinianer und Swedenborgianer nur von 2 Sacramenten (erſtere ſelbſt urſprünglich im Grunde nur von Einem).

16) Auch hier alſo (vergl. ob. Anm. 3.) reformirterſeits wieder, wie in der Lehre von Chriſto und in der von der Gnade, analog der principiellen Auseinanderreißung von Geiſt und Leib, ja ſelbſt auf Grund derſelben, neſtorianiſche Zerreißung des Göttlichen und Menſchlichen, und, wie in jener erſteren Lehre (während in der anderen das Umgekehrte ſtatt findet), Vernichtung des Göttlichen über der Uebertreibung des Menſchlichen, nur hier nicht bloß theoretiſch, ſondern auch praktiſch, zur Vernichtung zugleich der reellen communicativen Gemeinſchaft Chriſti und der Kirche.

den Glauben ſchlechthin theilhaftig werden könne [17]), und daß alſo Sacramente keinesweges etwas weſentlich Nothwendiges, geſchweige denn ein Mittelpunkt in der chriſtlichen Heilsanſtalt ſeien. Doch ſprechen dieſe Kirchenpartheien dieſe Sätze nicht alle gleich entſchieden aus, ſondern in beſtimmter Abſtufung. Bei der reformirten Kirche ſelbſt zunächſt [18]) iſt die Lehre Zwingli's von der Lehre Calvin's und der bedeutendſten Symbole wohl zu unterſcheiden. Nach Zwingli ſind die Sacramente nichts als Zeichen oder Ceremonien, wodurch ſich der Menſch als einen in die Gemeine Chriſti Aufzunehmenden oder als ein Mitglied der Gemeine Chriſti zu erkennen giebt, und wodurch er vielmehr die Gemeine, als ſich ſelbſt, ſeines Glaubens gewiſſer macht [19]). Nach ſeiner Meinung ſoll ſelbſt das Wort Sacrament lieber abgeſchafft werden [20]). Dagegen will Calvin entſchieden die objective Bedeutung der Sacramente feſtgehalten wiſſen. Er ſagt in ſeiner Definition von den Sacramenten, daß dieſelben von Seiten Gottes die göttliche Verheißung und Gnade den Menſchen darſtellen ſollten durch äußerliche Symbole, welche die göttliche Gnade dem Gewiſſen der Gläubigen verſiegelten, von Seiten der Menſchen

---

17) „Veritas signorum . . etiam extra illorum usum electis constat“ ſagt z. B. reformirterſeits der Consens. Tigurin. art. 19.

18) Ueber das charakteriſtiſche Verhältniß der eigenthümlich verdünnenden reformirten Lehre von den Sacramenten, insbeſondere vom Abendmahl, zu der eigenthümlich übertreibenden von der Gnade und Prädeſtination (das gerade Gegenſtück zu einer analogen katholiſchen Erſcheinung, vergl. S. 373 Anm. 8.) ſ. oben §. 36. S. 207 Anm. 3.

19) Zwingl. de vera et falsa rel. (Opp. III. p. 231): „Sunt sacramenta signa vel ceremoniae (pace tamen omnium dicam sive neotericorum sive veterum), quibus se homo ecclesiae probat aut candidatum aut militem esse Christi, redduntque ecclesiam totam potius certiorem de tua fide, quam te. Si enim fides tua non aliter fuerit absoluta, quam ut signo ceremoniali ad confirmationem egeat, fides non est“ cet. Etwas anders allerdings, doch nur formal anders, erklärt ſich Zw. in der Fidei ratio ad Carolum imp.: „Credo, omnia sacramenta tam abesse, ut gratiam conferant, ut ne offerant quidem aut dispensent. Credo, sacramentum esse sacrae rei h. e. factae gratiae signum.“

20) In Leo Judä's Katechism. (ſ. ob. S. 114) heißen die Sacramente demgemäß „Pflichtzeichen.“

aber dazu dienen, daß ſie ihren Glauben ſowohl vor Gott und den Engeln, als vor den Menſchen bezeugten [21]). Dieſe Definition der Sacramente klingt weſentlich voller, als die Zwingliſche; doch iſt ſie es wirklich mehr dem Scheine, als dem Weſen nach [22]). Auch nach der Calviniſchen und der unter Calviniſchen Einflüſſen geſtalteten ſymboliſch reformirten Lehre theilen ja doch die ſichtbaren Zeichen in den Sacramenten nicht als ſolche eine unſichtbare göttliche Sache mit [23]), ſondern ſtellen dieſelbe nur irgend wie dar und beſiegeln ſie etwa noch [24]); mit der Theilnahme am Sacra-

---

21) Calvin. Institut. christ. rel. IV, 14, 1: „ .. quid sit sacramentum. Videtur autem mihi haec simplex et propria fore definitio, si dixerimus, externum esse symbolum, quo benevolentiae erga nos suae promissiones conscientiis nostris Dominus obsignat, ad sustinendam fidei nostrae imbecillitatem, et nos vicissim pietatem erga eum nostram tam coram eo et angelis, quam apud homines testamur. Licet etiam maiore compendio aliter definire: ut vocetur divinae in nos gratiae testimonium externo signo confirmatum, cum mutua nostrae erga ipsum pietatis testificatione."

22) Calvin bekennt auch ſelbſt — in e. Epist. ad Turic. — in Betreff ihrer Anwendung auf das Abendmahl, daß er mit Zwingli im Weſentlichen einig (mit Luther alſo im Weſentlichen uneins) ſei.

23) Sie ſind alſo nicht Gnadenmittel, wenigſtens nicht im eigentlichen Sinne. Selbſt das „per quae ceu media Deus virtute Spiritus S. in nobis operatur" der Conf. Belg. art. 33. iſt offenbar noch weſentlich verſchieden von dem „per sacramenta, tanquam per instrumenta, donatur Spiritus S." der Conf. Aug. art. 5.

24) In dieſem Sinne äußeren ſich mehr oder minder klar alle reformirten Hauptbekenntniſſe. Vergl. Conf. Helv. I. art. 20. („Asserimus, sacramenta non solum tesseras quasdam societatis chr., sed et gratiae div. symbola esse, quibus ministri domino ad eum finem, quem ipse promittit, offert et efficit, cooperentur"); Conf. Helv. II. c. 19. („Sunt sacramenta symbola mystica vel ritus sancti aut sacrae actiones a Deo ipso institutae, constantes verbo suo, signis et rebus significatis, quibus in ecclesia summa sua beneficia homini exhibita retinet in memoria et subinde renovat, quibus item promissiones suas obsignat et quae ipse nobis interius praestat, exterius repraesentat ac veluti oculis contemplanda subiicit, adeoque fidem nostram, spiritu Dei in cordibus nostris operante, roborat et auget: quibus denique nos ab omnibus aliis populis et religionibus separat sibique soli consecrat et obligat, et quid a nobis requirat, significat"); Conf. Scot. art. 21. („Confitemur, sacramenta .. non

ment iſt nach Calvin [25]) nur nebenbei (nach dogmatiſchem Ausdruck als eine virtus Sp. S. extrinsecus accedens) verbunden (vergl. Anm. 24.), wiewohl durchaus unabhängig von den äußeren Zeichen [26]), eine mittheilende Wirkung des H. Geiſtes, aber nicht für alle Theilnehmer, ſondern nur für die Gläubigen [27]),

---

tantum visibiliter inter populum Dei et eos, qui extra foedus sunt, distinguere, sed etiam fidem suorum filior. exercere; et participationem eorundem sacramentor. in illorum cordibus certitudinem promissionis eius et felicissimae illius coniunctionis.., quam electi cum Chr. habent, obsignare"); Conf. Gall. art. 34. („Credimus, adiuncta esse verbo sacramenta amplioris confirmationis causa, gratiae Dei nimirum pignora et tesseras, quibus infirmae et rudi fidei nostrae subveniatur; fatemur enim, talia esse signa haec exteriora, ut Deus per illa sancti sui spiritus virtute operetur, ne quidquam ibi frustra nobis significetur;" womit natürlich die Ausdrucksweiſe art. 37: „Deum nobis reipsa i. e. vere et efficaciter donare, quidquid *sacramentaliter figurat*, ac proinde cum signis *coniungimus* [vergl. das oben im Context Folgende] veram possessionem ac fruitionem eius rei, quae ibi nobis offertur," auf keine Weiſe im Widerſpruch ſteht); Heidelberg. Katech. Fr. 66. („Sacramente ſind ſichtbare heilige Wahrzeichen und Siegel, von Gott dazu eingeſetzt, daß er uns durch den Brauch derſelben die Verheißung des Evangeliums deſto beſſer zu verſtehen gebe und verſiegle" [„beſtätige" Fr. 65.]); Catech. Genev. p. 519. („Sacramentum est externa divinae erga nos benevolentiae testificatio, quae visibili signo spirituales gratias figurat ad obsignandas cordibus nostris Dei promissiones, quo earum virtus melius confirmetur. Vim et efficaciam sacramenti non in externo elemento inclusam esse existimas, sed totam a spiritu Dei manare? Sic sentio, nempe, ut virtutem suam exercere domino placuerit per sua organa, quem in finem ea destinavit"). Nur die Ausdrucksweiſe der Artt. Angl. 25. („Sacramenta a Chr. instituta non tantum sunt notae professionis Christianorum, sed certa quaedam potius testimonia et efficacia signa gratiae atque bonae in nos voluntatis Dei, per quae invisibiliter ipse in nos operatur nostramque fidem in se non solum excitat, verum etiam confirmat") nähert ſich der lutheriſchen. Der in der Declar. Thorun. 2, 6 gebrauchte Ausdruck dagegen (daß die Sacrr. *exhibent* gratiam) iſt vag und mehrdeutig.

25) Vergl. Calvin. Institut. 4, 14, 9. 17.

26) „Ab externo ministerio distincta" Calv. l. c. §. 17.

27) Im Gegenſatz gegen das katholiſche opus operatum bei den Sacramenten aber treibt hier die reformirte Kirche die gerechte Forderung der Nothwendigkeit des Glaubens ſo weit über die rechte Schranke, daß ſie im

für die Prädeſtinirten; für alle Uebrigen ſind die Sacramente ſelbſt nichts, als todte, völlig unkräftige Zeichen [28]). Vom Sacrament als dem ſinnlichen Zeichen iſt und bleibt alſo die heiligende und beſeligende Kraft auch nach Calvins, wie nach Zwingli's, Lehre ſcharf getrennt. So iſt denn die reformirte Kirche mit der lutheriſchen zwar darin einverſtanden, daß beide nur zwei Sacramente annehmen [29]), daß beide dieſelben in der einen Beziehung für feierliche Bekenntnißzeichen erklären [30]), und daß beide

---

Grunde die ganze (nicht etwa bloß — wie die luth. Kirche — die ſegensreiche) Wirkung des Sacramentes auf dem Glauben des Empfängers beruhen läßt. Vergl. Conf. Helv. II. cap. 19. („Non approbamus istorum doctrinam, qui docent, gratiam et res significatas signis ita alligari et includi, ut quicunque signis exterius participent, etiam interius gratiae rerumque significatarum participes sint, quales sint.“ — „Habent symbola promissiones adiunctas, quae requirunt fidem.. Manent vera et integra sacramenta, non tantum significantia res sacras, sed Deo offerente etiam res significatas, *tametsi increduli res oblatas non percipiant*“ cet.); Conf. Gall. art. 37. („Affirmamus, eos, qui ad sacram mensam domini puram fidem tanquam vas quoddam afferunt, vere recipere, quod ibi signa testificantur“); Conf. Scot. art. 21. („Totum hoc ex vera fide Iesum Chr. apprehendente, qui solus facit sacramenta nobis efficacia, provenire dicimus“); Artt. Angl. (ſ. Anm. 31.). Daher denn auch Calvin Institut. IV, 15, 15. ſich dahin äußert: „Ceterum ex hoc sacramento, quemadmodum ex omnibus aliis, nihil assequimur, nisi quantum fide accipimus,“ und ib. IV, 17, 32.: „Sacramenti omnia ad fidem referenda sunt,“ und Calvins Cons. Tigurin. art. 17.: „In sacramentis nihil nisi fide percipitur.“ Ja Calvin (Instit. IV, 14, 4.) erklärt ſelbſt ausdrücklich, daß das Sacrament ſeine Kraft habe „durch das Wort, non quia dicitur, sed *quia creditur*“ (ein Ausſpruch, welcher, in ſeinem ganzen Complex aufgefaßt — vergl. Anm. 2. S. 369 u. Anm. 32. —, die eigentliche Richtung auch der Calviniſch reformirten Kirche deutlich genug documentirt). — Vergl. über dies Alles auch §. 55.

28) „Ut nihil maneat praeter inanem et inutilem figuram“ — Calv. Instit. IV, 14, 15. (Vergl. Consens. Tigurin. art. 19.: „Reprobis peraeque ut electis signa administrantur, veritas autem signorum ad hos solos pervenit“).

29) Dabei hält indeß die reformirte Kirche noch augenſcheinlich beſtimmter und eifriger in der Zählung, als die lutheriſche, die abſolute Zweiheit der Sacramente feſt. Vergl. oben S. 375 Anm. 15. und unten §. 55.

30) S. die Stellen Anm. 24. vergl. S. 372.

wahren Segen nur von einer gläubigen Theilnahme am Sacrament erwarten, übrigens denſelben auch beide von der Beſchaffenheit des adminiſtrirenden Kirchendieners gänzlich unabhängig ſeyn laſſen [31]); während aber die lutheriſche Kirche unſichtbare göttliche Dinge durch die ſichtbaren Zeichen der Sacramente mitgetheilt werden läßt, alſo allen Theilnehmern, wenn gleich bloß den Gläubigen zum Segen, läßt die reformirte dieſelben dadurch höchſtens nur irgendwie abgebildet und beſiegelt werden, wobei ſie dann nur von anderswoher einigen Theilnehmern, den Prädeſtinirten, auch reelle Gnadenmittheilungen verheißt; ſehr natürlich, daß es ihr darum auch nur wenig ankommt auf eine rechte Verwaltung des äußeren Sacraments, und inſonderheit auf ein ſegnendes Darüberſprechen des göttlichen Wortes [32]); denn dieſe nur abbildende oder

31) Selbſt eine beſtimmte Antitheſe gegen die katholiſche Intentionsforderung enthält Conf. Helv. II. cap. 19. und Declar. Thorun. 2, 6, 5. — Ueberdies erklären auch die reformirten Symbole (namentlich Conf. Helv. II. c. 19. und Art. Angl. 26.) die Sacramentsintegrität, welche ab institutione Domini abhänge (Conf. Helv.), und die Sacramentswirkſamkeit, welche nur einerſeits richtige Verwaltung, andererſeits [dies die einſeitig reformirte Beſtimmung] Glauben fordere (Artt. Angl.), für ungefährdet durch die Adminiſtration („cum non suo, sed Christi nomine agant" Art. Angl.) unwürdiger Kirchendiener überhaupt. (Dies hatte ſchon Calvin Institut. IV, 15, 16. gleicherweiſe beſtimmt, obwohl er allerdings beim Abendmahle den Empfang deſſelben von ſolchen, die darüber nicht richtig lehrten, keineswegs räth; ſ. Calv. Epp. et Responsa ed. Genev. p. 458: „Sacr. coenam nemo ex manu eorum sumet sine turpi sanae doctr. abnegatione").

32) Calvin ſchreibt ja ausdrücklich dem Sacrament alle ſeine Kraft zu (Instit. IV, 14, 4.) „faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur." Kein Wunder, wenn ihm deshalb eine kirchliche Praxis, welche alle ſacramentliche Wirkung auf das Wort gründet, non quia creditur, sed quia dicitur, (d. h. nicht auf den Wiederhall des göttlichen Wortes im menſchlichen Herzen, ſondern auf die ſchöpferiſche Kraft des göttlichen Wortes ſelbſt, nicht auf menſchliche Subjectivität, ſondern auf göttliche Objectivität), a. a. O. (vergl. mit c. 17. §. 39. in Beziehung auf das Abendmahl) als „magica incantatio" erſcheint, die „solo strepitu" etwas zu wirken ſich vornehme. — Dies hat nun namentlich auf das Abendmahl Beziehung hinſichtlich der lutheriſcherſeits geforderten Conſecration (als der Mitte zwiſchen katholiſchem Zauberſpruch — „magica incantatio," wie es hier Calvin mit Recht nennt — und reformirter erbaulicher Vorhaltung, „viva praedicatio, quae auditores aedificet" cet. nach Calv.

darſtellende Bedeutung iſt ja etwas ſo wenig Außerordentliches, daß ſie auch ohne Gründung auf ein göttliches Allmachtswort geglaubt werden kann. — Noch laxer, als die reformirte Kirche überhaupt, unzweideutiger ſpiritualiſtiſch insbeſondere hinſichtlich der Annahme oder Nichtannahme von irgend Gnadenmittheilung, äußeren ſich über die Sacramente die Arminianer. Ihnen ſind die Sacramente Bundeszeichen zwiſchen Gott und den Menſchen, wodurch der Menſch ſich zur Verehrung und zum Gehorſam gegen Gott verpflichtet und Gott ſeine Gnade den Menſchen verſinnlicht und beſiegelt [33]). Schon Epiſcopius hat dabei aber endlich wieder zugegeben [34]), daß man eigentlich über die Wirkungsweiſe der Sacramente gar nichts wiſſe, und wohl gar keine innere mit ihrem Empfange an ſich verbundene Gnadenmittheilung dürfe angenommen werden [35]), und ſchon der-

---

Inst. IV, 17, 39.). Reformirterſeits äußert ſich z. B. die Conf. Helv. II. c. 19. in Verbindung mit der Intentionsantitheſe zugleich über das geſammte Conſecrationsweſen verwerfend, und gewiß in nicht unabſichtlicher Zweideutigkeit hinſichtlich der Beziehung ob nur auf katholiſches oder zugleich auch lutheriſches.

33) Vergl. Conf. Remonstr. 23, 1: „Sacramenta cum dicimus, externas ecclesiae caeremonias seu ritus illos sacros ac solennes intelligimus, quibus veluti foederalibus signis ac sigillis visibilibus Deus gratiosa beneficia sua in foedere praesertim evangelico promissa non modo nobis repraesentat et adumbrat, sed et certo modo exhibet atque obsignat, nosque vicissim palam publiceque declaramus ac testamur, nos promissiones omnes divinas vera, firma atque obsequiosa fide amplecti et beneficia ipsius iugi et grata semper memoria celebrare velle."

34) In der nach der Conf. abgefaßten Apol. Confess. p. 245. b., nachdem die herrſchende reformirte Kirche eine nähere Erklärung der unbeſtimmten Ausdrucksweiſe der Conf. gefordert hatte.

35) In aller Beſtimmtheit bekennt dies ſpäter Limborch. Theol. chr. 5, 66, 29 sq., welcher im Uebrigen §. 31. ſich folgendermaßen über die Sacramente erklärt: „Restat ut dicamus, Deum gratiam suam per sacramenta nobis exhibere, non eam actu per illa conferendo, sed per illa tanquam signa clara et evidentia eam repraesentando et ob oculos ponendo .. tanquam praesentem, ut ita in signis istis tanquam in speculo quodam exhibitionem illam gratiae, quam Deus nobis concessit, quasi conspiciamus.. Operantur in nobis tanquam signa repraesentantia menti nostrae rem, cuius signa sunt. Neque

ſelbe [36]) hat auch das Schriftgemäße des Begriffs von einer Beſiegelung der göttlichen Verheißung durch die Sacramente wieder in Abrede geſtellt und beſtritten. — Nicht viel weniger dürftig und unklar iſt die Lehre der Swedenborgianer von den Sacramenten im Allgemeinen. Sie ſind ihnen, dem Katechismus zufolge (Fr. 24.), „mit göttlichem Einfluſſe begleitete Zeichen und Mittel, bei der Wiedergeburt zu unterſtützen.“ Doch enthält Swedenborgs Lehre von den einzelnen Sacramenten manches Tiefere, wodurch ſie ihren Urſprung aus der lutheriſchen Kirche verräth. — Aecht reformirt ihrem Weſen nach, aber conſequenter auf beide Sacramente angewandt, auf Taufe, wie Abendmahl, (weshalb ſie die Kindertaufe verwerfen), iſt die Vorſtellung der Mennoniten von den Sacramenten. Sie ſind ihnen äußere ſinnliche Handlungen, wodurch eine innere göttliche Handlung, die den Menſchen umwandelt, rechtfertigt, geiſtlich nährt und unterhält, anſchaulich wird, während der das Sacrament empfangende Menſch ſeine Religion, ſeine Buße, ſeinen Glauben und ſeinen Gehorſam bezeugt und zu demſelben ſich verpflichtet [37]). Mitgetheilt wird dadurch den Menſchen nichts Höheres; die Sacramente verſinnbilden nur die ſtete Action Gottes, der fortwährend auf die Gläubigen Kraft ausſtrömt [38]). Eigenthümlich iſt noch die Vor-

---

alia in illis quaeri debet efficacia. Sic sacramentum confirmat fidem, quia magis persuadet, veram esse promissionem, cui confirmandae comparatum est, quia sigilli instar est, quo Deus promissum suum verbo testatum visibili quodam signo confirmat, nosque certos reddit, se nos foedere suo comprehendisse, seque a sua parte promissis staturum, si nos officio nostro non desimus. Nam licet in sacramento res, quae promittitur, futura spectetur, promissum tamen est praesens, et res futura ita spectatur, ut sacramentum ferme eam repraesentet.“

36) Apol. l. c.

37) Ris Conf. art. 30: „Sacramenta sunt externae visibilesque actiones et signa immensae benignitatis Dei erga nos, nobis ex parte Dei ob oculos ponentia internam spiritualemque actionem, quam Deus per Chr. exsequitur regenerando, iustificando, spiritualiter nutriendo. Nos vero quod attinet, iisdem confitemur religionem, poenitentiam, fidem et obedientiam nostram.“

38) Vergl. Ris Conf. art. 34.

ſtellung der Mennoniten [39]), worin ihnen die Baptiſten beiſtimmen, was hingegen nicht nur die (katholiſche und die) lutheriſche, ſondern auch die reformirte Kirche [40]) leugnet, daß ein Unwiedergeborner das Sacrament nicht ſo kräftig verwalten könne, als ein Wiedergeborner, ſondern daß der Gnadenſtand des Adminiſtrirenden dabei von Einfluß ſei. [41]) — Die kahlſte, armſeligſte Vorſtellung unter allen chriſtlichen Partheien, die überhaupt Sacramente feiern, hegen die Socinianer über dieſelben, indem ſie die Zwingliſche Idee durchgebildet haben. Die Sacramente ſind ihnen bloße Ceremonien, bloße äußere, zunächſt das Bekenntniß zum Chriſtenthum beurkundende Gebräuche [42]), bei denen der Chriſt nicht als etwas empfangend, ſondern als etwas leiſtend erſcheint; ſie werden daher auch von ihnen nicht sacramenta, ſondern cerimoniae, praecepta Christi cerimonialia genannt [43]). — Am weiteſten endlich ſind in der ſpiritualiſtiſchen Richtung, welche mehr oder weniger allen zuletzt angeführten Partheien von der reformirten Kirche an zum Grunde liegt, die Quäker gegangen, indem ſie eine äußerliche Feier von Sacramenten ganz verwerfen, und die Sacramente in rein innerliche, lediglich geiſtige Actionen umgeſtalten. Der Chriſt, ſagen ſie, bedürfe keiner anderen Beſiegelung ſeiner Erbſchaft, als des Geiſtes [44]); dergleichen äußerliche Handlungen einführen, heiße die Religion des Geiſtes ganz verkennen, und einen jüdiſchen Ceremoniendienſt erneuen, ja dem Heidenthume ſich nähern, da dergleichen Aeußerlichkeiten, die man Sacramente nenne, aus demſelben Geiſte hervorgegangen ſeien,

---

39) Sie ſtammt von den Schwenkfeldianern her, als deren Lehre die luth. Concordienformel art. 12. p. 626. 829 ſie verworfen hat.

40) S. S. 380 Anm. 31.

41) Ueber eine mennonitiſche Beiordnung des Fußwaſchens zu den Sacramenten ſ. S. 375 Anm. 15.

42) Actus externi religiosi s. ritus sacri. — Mehr hierüber unten bei Taufe und Abendmahl.

43) So im Catech. Racov. Gegen den Ausdruck sacramentum als einen unbibliſchen erklärt ſich Socin. de bapt. aqu. c. 14. p. 732 b.; vergl. auch Oſtorodt Unterricht. S. 330.

44) „Nihil aliud haereditatis nostrae signaturam et arrhabonem nominat scriptura praeter spiritum Dei“ — Barclai. Apol. 12, 2. Andere quäkeriſche Hauptſtellen ſ. unt. bei Taufe u. Abendmahl.

wie der Cultus der Heiden. Hienach behaupten die Quäker, daß die Sacramente nicht einmal als von Chriſtus der Kirche hinterlaſſene Unterpfänder der göttlichen Verheißungen, ja nicht einmal als Sinnbilder und Behelfe zur Erinnerung an geiſtige und geſchichtliche Thatſachen zu betrachten ſeien, ſondern geradezu als Mißverſtändniſſe von Handlungen und Aeußerungen Chriſti, welchen Mißverſtändniſſen nicht einmal eine Entſchuldigung zu Gebote ſtehe, ſondern geradezu ein heidniſcher Sinn zum Grunde liege.

§. 55.

Römiſch katholiſche Lehre von den Sacramenten insbeſondere, im Vergleich zur lutheriſchen.

Das Tridentiner Concil knüpft in der 7. Seſſion die Lehre von den Sacramenten ſogleich an die von der Rechtfertigung in der 6. an, indem, wie es an ſich nicht mit Unrecht bemerkt[45]), beide in der innigſten Beziehung zu einander ſtünden (ſ. jedoch das unten Folg.). Es hat aber in der allgemeinen Lehre von den Sacramenten, die es lediglich in polemiſche Canones zuſammenfaßt[46]), nicht Alles genau beſtimmt, ſondern Vieles als aus den ſcholaſtiſchen Erörterungen bekannt vorausgeſetzt, auf die wir deshalb zuvörderſt einen Blick werfen müſſen.

---

45) Decretum de sacramentis, prooemium: „Ad consummationem salutaris de iustificatione doctrinae, quae in praecedenti proxima sessione uno omnium patrum consensu promulgata fuit: consentaneum visum est de sanctissimis ecclesiae sacramentis agere, per quae omnis vera iustitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur.“

46) „Propterea — ſo heißt es unmittelbar nach den Anm. 45. angef. Worten — s. s. oecum. et gener. Trid. Synodus . . ad errores eliminandos et exstirpandas haereses, quae circa sanctissima ipsa sacramenta hac nostra tempestate, tum de damnatis olim a patribus nostribus haeresibus suscitatae, tum etiam de novo adinventae sunt, quae catholicae ecclesiae puritati et animarum saluti magnopere officiunt, sanctarum scripturarum doctrinae, apostolicis traditionibus atque alior. concilior. et patrum consensui inhaerendo, hos praesentes canones statuendos et decernendos censuit; reliquos, qui supersunt ad coepti operis perfectionem, deinceps divino Sp. adiuvante editura.“

Der Auguſtiniſche Begriff von Sacrament: „Sacramentum est signum rei sacrae sive invisibilis gratiae forma visibilis“ [47]) und überhaupt die Theorie von den Sacramenten war beſonders durch Thomas Aquinas [48]) entwickelt worden. Er beſchreibt die Sacramente als Veranſtaltungen, in denen Gott durch ſichtbare Zeichen ſeine unſichtbare Gnade mittheile und die Wirkungen des Verdienſtes Chriſti dem Menſchen zueigne; denn obgleich Gott an dieſe ſinnlichen Mittel nicht gebunden ſei, ſo ſei es doch für die Menſchen Bedürfniß, durch eben das Sinnliche, wodurch ſie gefallen, auch wieder hergeſtellt zu werden. Die Hauptwirkung der Sacramente ſei Gnade, und dieſe ſacramentliche Gnade ſetze zu den allgemeinen Wirkungen des H. Geiſtes noch etwas Eigenthümliches hinzu; durch einige der Sacramente, Taufe, Firmelung und Prieſterweihe, werde dabei der Seele ein unterſcheidendes geiſtiges Merkmal eingeprägt, welches unauslöſchlich in der Seele bleibe und Aehnlichkeit mit Chriſto bewirke (character indelebilis). Die Wirkſamkeit der Sacramente übrigens hänge auf keine Weiſe von dem Glauben und der Würdigkeit des Adminiſtrirenden ab [49]); wenn nur bei dem Prieſter eine Abſicht, intentio, ſei, das Sacrament rite zu verwalten [50]), und das We-

---

47) Vergl. die in der Form des Ausdrucks variirenden Stellen Augustin. Serm. 272. Opp. T. V. p. 1104; de catech. rud. 50. Opp. T. VI. p. 293 („signacula rerum divinar. visibilia,“ worin aber „res ipsae invisibiles honorantur“); Ep. 138, 7 („signa, quae ad res divinas pertinent“); c. Faustum Manich. XIX, 16 („quasi verba visibilia“); u. a.

48) Summa P. III. qu. 60—65. (zum Theil abgedruckt in W. Münſcher Lehrb. der Dogmengeſch., 3 Aufl. von D. v. Cölln. Th. II. Abth. 1. (Caſſ. 1834) S. 192 ff.).

49) Qu. 64. art. 5.: „Ministri ecclesiae possunt sacramenta conferre, etiamsi sint mali“ cet. [ſei es ohne Liebe oder ohne Glauben, art. 9.], weil ſie nicht „gratiam conferunt *sua virtute*“ cet.

50) Qu. 64. art. 8.: „Oportet ut determinetur ad unum, i. e. ad sacramentalem effectum, per intentionem abluentis“ (bei der Taufe). Die nothwendige Intention indeß ſei nicht eine „intentio mentalis,“ ſondern, weil „minister sacramenti agit in persona totius ecclesiae, cuius est minister,“ eine „intentio ecclesiae; quae sufficit ad perfectionem sacramenti, nisi contrarium exterius exprimatur ex parte ministri, vel recipientis sacramentum.“

ſentliche der Sacramentshandlung von ihm beobachtet werde, ſo ſei das Sacrament durch ſeine eigne innere Beſchaffenheit wirkungskräftig.

Alle dieſe Beſtimmungen des Thomas waren ſeitdem zur allgemeinen Anerkennung in der katholiſchen Kirche gelangt. Auch das Tridentiner Concil legte nur den weiten Auguſtiniſchen Begriff von Sacrament zum Grunde; und denſelben Begriff, der an ſich ſelbſt ſich ſo gut auch mit der Lehre von einer Mehrzahl von Sacramenten vereinigen ließ, nimmt ſodann auch der Catechismus Romanus an[51]), indem er dabei nur, ſeine Weite etwas beſchränkend, das Weſen des Sacraments noch genauer erklärt, „es ſei eine den Sinnen unterworfene Sache, welche vermöge göttlicher Einſetzung die Kraft habe, Gerechtigkeit und Heiligkeit ſowohl darzuſtellen, als zu bewirken[52]).“ Die Forderung dieſer göttlichen Einſetzung d. h. der Anordnung Chriſti, des mandatum divinum, zum Weſen eines chriſtlichen Sacraments, leugnet ausdrücklich auch Bellarmin keinesweges[53]); und ſo könnte denn in Feſtſetzung der Natur und alſo auch der Zahl der Sacramente der Katholicismus mit der lutheriſchen Kirche übereinzukommen ſcheinen. Allein gerade hier macht nun der Katholicismus von ſeinem Traditionsprin-

---

51) Cat. Rom. 2, 1, 4: „Sacramentum, inquit Augustinus, est sacrae rei signum: vel ut aliis verbis, in eandem tamen sententiam dictum est: Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma, ut eius similitudinem gerat et causa existat.“

52) Cat. Rom. 2, 1, 11: „Ut explicatius quid sacramentum sit declaretur, docendum erit, rem esse sensibus subiectam, quae ex Dei institutione sanctitatis et iustitiae tum significandae tum efficiendae vim habet; ex quo sequitur, ut facile quivis possit intelligere, imagines sanctorum, cruces et alia id genus, quamvis sacrarum rerum signa sint, non ideo tamen sacramenta dicenda esse.“

53) Bei Beſtreitung der lutheriſchen Lehre von den Sacramenten ſagt Bellarm. de sacramentis in genere l. I. c. 14.: „Particula, quae requirit expressum mandatum seu institutionem divinam, aut requirit, ut hoc mandatum sit expressum in scripturis, aut satis est, si constet Deum hoc mandatum dedisse, licet in sacris literis non habeatur ita expresse. Si hoc secundum sufficiat, admittimus particulam“ (worauf er dann freilich, an die Ergänzung der Mandatforderung aus der Tradition denkend, auch fortfährt: „sed tunc probabimus omnia septem sacramenta“).

cip einen beſonders fruchtbaren Gebrauch, indem er bei mehreren Sacramenten ein mandatum divinum, das aus dem N. T. nicht zu erweiſen iſt, aus der Tradition beweiſet (vergl. Anm. 53.). Im Mittelalter, bis ins 12. Jahrhundert, zwar hatte man über die Zahl der Sacramente geſchwankt [54]); im J. 1124 aber zählte zuerſt Biſchof Otto von Bamberg beſtimmt ſieben Sacramente auf [55]): Taufe, Confirmation, Salbung der Kranken [letzte Oelung], Abendmahl, Buße, Ehe und Prieſterweihe; durch die Auctorität des Petrus Lombardus [56]) und auch des Kirchenrechtslehrers Gratianus in ſeinem Decretum [57]) ward dieſe Annahme von 7 Sacramenten ſodann allgemeiner, auf der Synode zu Florenz 1439 empfing ſie hierauf durch Eugenius IV. die päpſtliche Beſtätigung [58]), und von dem Concil. Trident. endlich Sess. VII. de sacramentis in genere Can. I. ward nun die beſtrittene Zahl der 7 Sacramente feierlichſt anerkannt, und jeder mit dem Bann bedroht, der da ſagen würde, entweder ſie ſeien nicht alle von Chriſto eingeſetzt, oder es ſeien ihrer mehr oder weniger als 7, oder eines derſelben ſei nicht im ſtrengſten Sinne Sacrament [59]). Dieſe 7 Sacramente nun ſind wieder theils ſolche,

---

54) So ſtarke Säulen der Rechtgläubigkeit, wie Paſchaſius Radbertus und Rabanus Maurus, hatten 2, 3, 4, Alexander Haleſius „nach Chriſti Stiftung“ 2, Dionyſius Areopagita 6, Petrus Damiani 12 Sacramente gezählt; während ſchon ein Chryſoſtomus und Auguſtinus nur Taufe und Abendmahl für die eigentlichen Sacramente erkennen.

55) In einer Abſchiedsrede an die Pommerſchen Neubekehrten, zufolge der alten zwiſchen 1139 und 1189 verfaßten Vita S. Ottonis, in Canisii Lectt. antiqu. ed. Basnage. T. III. P. II. p. 41 sqq., beſonders p. 62.

56) Er handelt Sentt. l. IV. dist. 1—42. von den Sacramenten, und zählt dist. 2. A. als ſolche auf: Taufe, Confirmation, Abendmahl, Buße, letzte Oelung, Prieſterweihe, Ehe.

57) Er nennt übrigens nur beiläufig 6 der 7 Sacramente mit dieſem Namen.

58) Mansi Concill. T. XXXI. p. 1054 sqq.

59) Can. I.: „Si quis dixerit, sacramenta novae legis non fuisse omnia a I. Chr., Domino nostro, instituta; aut esse plura vel pauciora, quam septem, videlicet baptismum, confirmationem, eucharistiam, poenitentiam, extremam unctionem, ordinem et matrimonium; aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie sacramentum: anathema sit.“ (Ueber die Stellung an dieſem Orte bemerkt Bellarmin. de sacram. in genere 2, 28.: „Nota, ordinem,

die wiederholt werden können: Ehe, Buße, Abendmahl und letzte Oelung; theils nicht wiederholbare, die drei nehmlich, welche den character indelebilis geben: Taufe, Firmelung und Prieſterweihe[60]). Durch die bedeutende Anzahl von Sacramenten meinte die katholiſche Kirche um ſo ſicherer das ganze chriſtliche Leben in allen ſeinen [wohl oder übel congruirenden] Hauptmomenten heiligen zu können[61]). Dabei unterſcheidet ſie jedoch ausdrücklich unter der Dignität der einzelnen, und das Trident. Concil bemerkt Sess. VII. can. 3.: „Wenn jemand ſagt, dieſe ſieben Sacramente ſeien ſo unter ſich gleich, daß auf keine Weiſe dem einen eine höhere Würdigkeit zukomme, als dem anderen, der ſei verdammt“[62]).

---

quem servat concilium in sacrr. numerandis, non esse ordinem dignitatis, sed primo poni quinque, quae ad omnes pertinent, deinde duo, quae non ad omnes; et quidem in primis quinque servari ordinem temporis, quo ex natura sua sumi deberent.“)

60) Conc. Trid. Sess. 7. can. 1. beſtimmt: „Si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine non imprimi characterem in anima h. e. signum quoddam spirituale et indelebile, unde eae iterari non possunt: anathema sit.“ Vergl. Cat. Rom. 2, 1, 30 sq. und Bellarmin. sacr. 2, 19—22.

61) Vergl. (nach Thom. Aqu.) Catech. Rom. 2, 1, 20: „Cur neque plura neque pauciora (sacrr.) numerentur, ex iis etiam rebus, quae per similitudinem a naturali vita ad spiritualem transferuntur, probabile quadam ratione ostendi poterit. Homini enim ad vivendum vitamque conservandam et ex sua reique publicae utilitate traducendam haec septem necessaria videntur, ut scilicet in lucem edatur, augeatur, alatur, si in morbum incidat sanetur, imbecillitas virium reficiatur; deinde, quod ad rempublicam attinet, ut magistratus nunquam desint, quorum auctoritate et imperio regatur, ac postremo legitima sobolis propagatione seipsum et humanum genus conservet; quae omnia quoniam vitae illi, qua anima Deo vivit, respondere satis apparet, ex iis facile sacramentorum numerus colligetur.“

62) „Si quis dixerit, haec septem sacramenta ita esse inter se paria, ut nulla ratione aliud sit alio dignius: anathema sit.“ Wenn dieſem zufolge auch die ſonſtige katholiſche Dogmatik Taufe und Abendmahl für die vorzüglichſten und wichtigſten Heilmittel erklärt, ſo thut ſie dies doch keineswegs in eigentlicher Annäherung an den lutheriſchen Sinn; vielmehr erklärt der Catech. Rom. nur das Abendmahl allein für das der Dignität

Dagegen hatte Luther ſchon ſeit 1519 nichts für ein Sacrament erkennen wollen, als wo eine göttliche Verheißung, an die der Glaube ſich halten könne, da ſei, — eine Begriffsbeſtimmung, deren Weſentlichkeit ſchon die früheſten lutheriſchen Symbole nachher deutlich hervorhoben [63]), — und bald verwarf er deshalb — ohne etwa weniger ſtreng, als die kath. Kirche, das ganze chriſtliche Leben geheiligt wiſſen zu wollen (ſ. nur z. B. Catech. mai. bapt. p. 543 sqq.), bei welchem Heiligungsziele es nur, wie er überzeugt war, auf den ſacramentlichen oder nicht ſacramentlichen Namen der Mittel nicht ankomme, ja ſtatt überhaupt auf Mehr- und Mannichfaches, vor Allem ſtets auf das nothwendige Eine, — die Firmelung, Ehe, Prieſterweihe und letzte Oelung als eigent-

---

nach höchſte, dagegen Taufe, Buße und Prieſterweihe alle drei für die nothwendigſten Sacramente (Cat. Rom. 2, 1, 22: „Sacramenta non parem omnia et aequalem necessitatem aut dignitatem habent, atque ex iis tria sunt, quae, tametsi non eadem ratione, tamen prae ceteris necessaria dicuntur, baptismus, poenitentia, ordo; verum si dignitas in sacramentis spectetur, eucharistia sanctitate et mysteriorum numero ac magnitudine longe ceteris antecellit“), und **Bellarmin.** de sacram. in genere 2, 28 bemerkt zum obigen Concilscanon: „Concilium praecipue intendit damnare errorem Lutheranorum de paritate baptismi et eucharistiae.“

63) Die Apol. A. C. art. 7. (de numero et usu sacramentorum) p. 200 erklärt ausdrücklich: „Sacramenta vocamus ritus, qui habent *mandatum Dei* et quibus addita est promissio gratiae.“ Inſofern mandatum Dei und addita promissio gratiae ſich entſprechen (vergl. p. 201: „habent expressum mandatum Dei et claram promissionem gratiae“), beſagt daſſelbe auch ſchon die Augsb. Conf. Art. 13. in der Beſtimmung der Sacramente als „Zeichen und Zeugniſſe göttlichen Willens gegen uns“ (was die Apol. art. 12. p. 267 mit „signa gratiae“ gleichſtellt, indem ſie hinzufügt, daß im Sacr. Zweies ſei, Zeichen und Wort; „verbum in N. T. est promissio gratiae addita, promissio N. T. est promissio remissionis peccatorum“ cet.; vergl. auch Apol. art. 12. p. 253: „Sacr. est ceremonia vel opus, in quo Deus nobis exhibet hoc, quod offert annexa ceremoniae promissio“ cet.). Denſelben allgemeinen Begriff des Sacraments geben auch ſchon Luthers Katechismen, namentlich der kleine im Begriffe der Taufe, daß ſie ſei „das Waſſer“ [ein ſichtbares Zeichen], „in Gottes Gebot gefaſſet und mit Gottes Wort verbunden,“ ſowie der große (p. 553) im Begriffe des Abendmahls, als „Brod und Wein in Gottes Wort gefaſſet und daran gebunden“ ꝛc.

liche Sacramente [64]. Die Buße ward anfangs von Luther, ſelbſt im größeren Katechismus [65], wiewohl nur gewiſſermaßen und bloß dem Namen nach, noch als Sacrament anerkannt oder wenigſtens geduldet; ja ſie, oder hier vielmehr die Abſolution [66], wird ſelbſt noch im 7. Artikel der Apologie der A. C., zumal im lateiniſchen (weit minder klar, vielleicht gar nicht entſchieden im autoriſirteren deutſchen) Texte [67], mit der vorgängigen Erklärung, daß auf die Beſtimmung der Zahl der Sacramente an ſich nicht viel ankomme [68], als wirkliches Sacrament aufgeführt; und

64) Ueber Firmelung und Oelung ſagt die Apol. A. C. art. 7. p. 201: „Sunt ritus accepti a patribus, quos ne ecclesia quidem tanquam necessarios ad salutem requirit, quia non habent mandatum Dei“ cet., und über die Ehe p. 202: „Matrimonium non est primum institutum in N. T., sed statim initio creato genere humano. Habet autem mandatum Dei, habet et promissiones, non quidem proprie ad N. T. pertinentes, sed magis pertt. ad vitam corporalem; quare si quis volet sacramentum vocare, discernere tamen a prioribus illis debet, quae proprie sunt signa N. T. et sunt testimonia gratiae et remissionis peccatorum“ cet. (S. unten §. 66.)

65) Hauptſt. von der Taufe gegen Ende (p. 549 Rech.): „Hie ſieheſt du, daß die Taufe beide mit ihrer Kraft und Deutung begreift auch das dritte Sacrament, welches man genennet hat die Buße, als die eigentlich nichts anders iſt, denn die Taufe“ [lat.: „quam baptismus aut eius exercitium;“ „Uebung und Kraft der Taufe“ nach Luthers gleichzeitigem Glaubensbekenntniſſe].

66) Vergl. Apol. A. C. art. 5. p. 167: „Et absolutio proprie dici potest sacramentum poenitentiae, ut etiam scholastici theologi eruditiores loquuntur“ [im Deutſchen: „Und die Abſolution, das ſelige tröſtliche Wort, ſollte billig das Sacrament der Buße heißen, wie denn auch Scholastici, welche gelehrter denn die andern geweſen, davon reden“].

67) Apol. art. 7. p. 200: „Vere igitur sunt sacramenta: baptismus, coena Domini, absolutio, *quae est sacramentum poenitentiae*. Nam hi ritus habent mandatum Dei et promissionem gratiae, quae est propria N. T. Certo enim debent statuere corda, cum baptizamur, cum vescimur corpore Domini, *cum absolvimur*, quod vere ignoscat nobis Deus propter Chr.“ Im Deutſchen fehlen die im Druck ausgezeichneten Worte. Es heißt da: „So ſind nun rechte Sacramente die Taufe und das Nachtmahl des HErrn, die Abſolution; denn dieſe haben Gottes Befehl ꝛc. ... daß ſie [die Herzen] gläuben, wenn wir getauft werden, wenn wir des HErrn Leib empfahen, daß Gott uns wahrlich gnädig ſeyn will durch Chriſtum“ ꝛc.

68) Apol. l. l.: „Adversarii ... hic iubent nos etiam septem sacramenta numerare. Nos sentimus praestandum esse, ne negligan-

ebenda erklärte man ſich nicht abgeneigt, auch die Ordination wohl als Sacrament anzuerkennen, wenn man darunter die Weihe zum Predigtamte verſtünde [69]); ſpäterhin aber ward die Buße, ſei es die eigentliche, als eine innere Handlung und eines beſtimmten von Chriſto eingeſetzten äußeren Zeichens ermangelnd, oder ſei es die Abſolution, als Sacrament von der lutheriſchen Kirche in vollkommener Uebereinſtimmung ſtillſchweigend aufgegeben, die Ordination ward nie als Sacrament anerkannt [70]), und die lutheriſche Kirche, wie die reformirte, jene nur ohne Eifer für dieſe Zählung und gegen die Ueberzahl [71]), nahm mithin nur Taufe und Abendmahl [erſtere allerdings auch nach luth. Grundſatze unwiederholbar], von denen nun auch allein als Sacramenten (als „von unſeren zweien Sacramenten von Chr. eingeſetzt," nach dem Gr. Kat. Eing. z. Taufe) die beiden Katechiſmen Luthers abſichtlich han-

---

tur res et ceremoniae in scripturis institutae, quotcunque sunt. Nec multum referre putamus, etiamsi docendi causa alii numerant aliter, si tamen recte conservent res in scriptura traditas. Nec veteres eodem modo numerarunt" [die letzteren Sätze im Deutſchen: „Darauf ſprechen wir, daß noth ſei, dieſe Ceremonien und Sacramente, die Gott eingeſetzt hat durch ſein Wort, wie viel und in was Zahl die ſind, zu erhalten. Aber von dieſer Zahl der 7 Sacrr. befindet man, daß die Väter ſelbſt nicht gleich gezählet haben, ſo ſind auch dieſe ſieben Ceremonien nicht alle gleich nöthig"].

69) Ib. p. 201: „Sacerdotium intelligunt adversarii non de ministerio verbi et sacramentorum aliis porrigendorum, sed intelligunt de sacrificio, quasi oporteat esse in N. T. sacerdotium simile levitico . . Nos docemus, sacrificium Christi morientis in cruce satis fuisse pro peccatis totius mundi, nec indigere praeterea aliis sacrificiis . . Si autem ordo de ministerio verbi intelligatur, non gravatim vocaverimus ordinem sacramentum. Nam ministerium verbi habet mandatum Dei et habet magnificas promissiones . . Si ordo hoc modo intelligatur, neque impositionem manuum vocare sacramentum gravemur. Habet enim ecclesia mandatum de constituendis ministris . . Ac prodest, quantum fieri potest, ornare ministerium verbi omni genere laudis adversus fanaticos homines" cet.

70) Schon das Glaubensbekenntniß Luthers hatte auch ausdrücklich ihre eigentlich ſacramentliche Bedeutung geleugnet.

71) Bloß die Confessio Würtemb., kein allgemeines luth. Symbol polemiſirt ausführlich gegen die 5 überzähligen kathol. Sacramente. — Ueber die reformirte Polemik dagegen ſ. oben §. 54. S. 375.

deln [72]), als wahrhaft chriſtliche, von Chriſto ſelbſt angeordnete, auch von der älteſten Kirche allein erweislich anerkannte Sacramente an [73]).

Auf eine ähnliche entſchiedene Weiſe, wie hinſichtlich der Anzahl der Sacramente, trennen ſich beide Kirchen nun auch noch in ihrer Lehre von der Wirkung der Sacramente. Bei der Auffaſſung der ſacramentlichen Wirkung muß die reine Lehre zwiſchen zwei Extremen hindurchgehen; nach dem einen Extrem wird Alles einzig und allein auf die Handlung begründet, die, wenn ſie recht verrichtet wird, ihren unausbleiblichen heilſamen Erfolg habe, mögen die dabei betheiligten Perſonen beſchaffen ſeyn, wie ſie wollen; nach dem anderen Extrem wird Alles auf die Perſonen geſtellt, und die ganze Wirkung des Sacraments beruht auf ihrem Glauben, ohne daß eigentlich dem Sacrament eine ſelbſtſtändige Kraft zugeſchrieben wird. Die erſtere magiſche Vorſtellungsweiſe, nur wenig modificirt, iſt die der katholiſchen Kirche, die andere ſubjective, auch nur einigermaßen modificirt, die der reformirten

72) „Daß die zwei Sacrament bleiben, Taufe und Abendmahl," ſagt auch ausdrücklich das gleichzeitige Glaubensbekenntniß Luthers.

73) Natürlich kann auch nur bei der Annahme der 2 ſtatt der 7 Sacramente die Beziehung derſelben als zugleich Bekenntnißzeichen (Conf. Aug. art. 13: „Doc., quod sacrr. instituta sint, non modo ut sint notae professionis inter homines, sed magis ut sint" cet.) ſtreng feſtgehalten werden, und auch nur bei Taufe und Abendmahl, keineswegs bei mehreren der 5 überzähligen Sacramente, war als heilſame objective ſacramentliche Wirkung überhaupt vorzugsweiſe die Mittheilung der Gnade der Sündenvergebung (im Bade der Wiedergeburt und im Genuſſe des Leibes und Blutes Chriſti), mit ſubjectiver Belebung und Stärkung des Glaubens, zu ſtatuiren (ſ. Apol. C. A. art. 7. p. 200 oben Anm. 67., und a. 12. p. 267 Anm. 63.; auch Conf Aug. art. 13.: „.. sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita;" vergl. A. C. Art. 20: „Der Glaube ergreift allezeit allein Gnade und Vergebung der Sünde," und oben S. 297 f. die Stellen über das Weſen des wahren Glaubens), während die katholiſche Kirche (negativ im Conc. Trid. Sess. 7. de sacr. can. 5.: „Si quis dixerit, sacramenta propter solam fidem nutriendam instituta fuisse, anath. sit;" poſitiv im Catech. Rom. 2, 1, 11. 14, vergl. Bellarmin. de sacrr. 2, 2. 8. und Becani Manuale controv. I. p. 173) die Sacramente als Kanäle zu betrachten geneigt iſt, durch welche die gerechtmachende Gnade in ihrer ganzen [angeblichen] Mannichfaltigkeit zufließe.

(ſ. §. 54.); die Mitte zwiſchen beiden behauptet die lutheriſche. Die lutheriſche und katholiſche Kirche ſchreiben beide den Sacramenten als ſolchen eine übernatürliche Gnadenwirkung und Gnadenmittheilung zu; nach der lutheriſchen Lehre aber ſind ſie causa instrumentalis[74]); nach der katholiſchen causa efficiens der rechtfertigenden Gnade. Das Tridentiner Concil Sess. VII. can. 6. 7. verwirft ſachlich nicht bloß den reformirten Ausdruck, — wie es denn allerdings hier und allerwärts in Betreff der Sacramente vorzugsweiſe die reformirten Irrlehren beſtreitet[75]), — daß die Sacramente die Gnade bedeuteten ꝛc., ſondern auch den, daß ſie dieſelbe mittheilten; ſie enthielten dieſelbe (continent). Dabei iſt nun die lutheriſche Kirche mit der katholiſchen in der Lehre von der Wirkung der Sacramente ziemlich einverſtanden hin-

74) S. das: „Per verbum et sacramenta, tanquam per instrumenta, donatur Sp. S.“ im 5. Art. der A. C. (de ministerio ecclesiast.). Dabei iſt allerdings auch nach lutheriſcher Lehre (im Gegenſatz gegen die reformirte von der virtus Sp. S. extrinsecus accedens und ganz analog der oben Anm. 2. dargelegten Differenz über das Wort Gottes) die Gnade nicht bloß mit oder neben, ſondern in den Sacramenten. Vergl. hinſichtlich der Taufe Luth. größ. Katech. Taufe S. 538. 9 ed. Rech. („Darum iſt es nicht allein ein natürlich Waſſer, ſondern ein göttlich, himmliſch, heilig und ſelig Waſſer, und wie mans mehr loben kann, Alles um des Wortes willen, welches iſt ein himmliſch heilig Wort“ ꝛc. Derhalben vermahne ich abermal, daß man beileib die zwei, Wort und Waſſer, nicht von einander ſcheiden und trennen laſſe; denn wo man das Wort davon ſondert, ſo iſts nicht ander Waſſer, denn damit die Magd kochet .., aber wenn es dabei iſt, wie es Gott geordnet hat, heißts ein Sacrament“ ꝛc.), und hinſichtlich des Abendmahls das „wahrer Leib und Blut Chriſti wahrhaftiglich unter der Geſtalt des Brods und Weins im Abendmahl“ im 10. Art. der A. C. mit Luthers Ausdrucksweiſe im Sermon vom hochw. Sacrament des heil. wahr. Leichnams Chriſti vom J. 1519: „ſein wahrhaftig natürlich Fleiſch in dem Brod und ſein wahrhaftig natürlich Blut in dem Wein“ (Lpz. Ausg. Th. XVII. S. 276), u. a. O.

75) Can. 6. lautet vollſtändig: „Si quis dixerit, sacramenta novae legis non continere gratiam, quam significant: aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum externa sint, acceptae per fidem gratiae vel iustitiae, et notae quaenam christianae professionis, quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus: anathema sit,“ und Can. 7.: „Si quis dixerit, non dari gratiam per huius modi sacrr. semper et omnibus, quantum est ex parte Dei, etiamsi rite ea suscipiant, sed aliquando et aliquibus: anathema sit.“

ſichtlich deſſen, der die Sacramente verwaltet, mehr uneinig aber hinſichtlich deſſen, der ſie empfängt. Nach beiden Kirchen iſt die Wirkung des Sacraments von dem ſittlichen Gemüthszuſtande des adminiſtrirenden Kirchendieners unabhängig, und ein Nicht-Wiedergeborner ſoll die Sacramente eben ſo vollkräftig verwalten können, wie ein Wiedergeborner. Das Concil. Trid. ſagt ausdrücklich Sess. VII. can. 12., ähnlich wie die Augsb. Conf., deren Apologie, der gr. Katech. und die Concordienformel[76]; daß auch ein in einer Todſünde lebender Prieſter die Sacramente wirkſam verwalten könne, wenn er dabei nur alles We-

---

76) Vergl. Augsb. Conf. Art. 8. („Was die Kirche ſei"): „Wiewohl die chriſtliche Kirche eigentlich nichts anders iſt, denn die Verſammlung aller Gläubigen und Heiligen, jedoch dieweil in dieſem Leben viel falſcher Chriſten und Heuchler ſeyn, auch öffentliche Sünder unter den Frommen bleiben, ſo ſind die Sacramente gleichwohl kräftig, obſchon die Prieſter, dadurch ſie gereicht werden, nicht fromm ſind, wie denn Chr. ſelbſt anzeigt Matth. 23, 2. Deshalben werden die Donatiſten und alle andere verdammt, ſo anders halten" (im Lateiniſchen: „. . tamen, cum in hac vita multi hypocritae et mali admixti sint, licet uti sacramentis, quae per malos administrantur, iuxta vocem Christi . . Et sacramenta et verbum *propter ordinationem et mandatum Christi* sunt efficacia, etiamsi per malos exhibeantur. Damnant Donatistas et similes, qui negabant licere uti ministerio malorum in ecclesia, et sentiebant, ministerium malorum inutile et inefficax esse") mit Apol. C. A. art. 4. de ecclesia p. 144 („Nec sacramenta ideo non sunt efficacia, quia per malos tractantur, imo recte uti possumus sacramentis, quae per malos administrantur") und Gr. Katech. Abendm. p. 554 Rech.: „(. . ob auch ein böſer Prieſter könnte das Sacrament handeln . .) Da ſchließen wir und ſagen: Obgleich ein Bube das Sacrr. nimmt oder giebt, ſo nimmt er das rechte Sacr. d. i. Chr. Leib und Blut ebenſowohl, als der es aufs allerwürdigſte handelt; denn es iſt nicht gegründet auf Menſchen Heiligkeit, ſondern auf Gottes Wort, und wie kein Heiliger auf Erden, ja kein Engel im Himmel das Brod und Wein zu Chr. Leib und Blut machen kann, alſo kann es auch Niemand ändern noch wandeln, ob es gleich mißbraucht wird. Denn um der Perſon oder Unglaubens willen wird das Wort nicht falſch, dadurch es ein Sacr. worden und eingeſetzt iſt" ꝛc., welche Worte in der Form. Conc. art. 7. p. 732 wieder angezogen ſind (vergl. auch Form. Conc. art. 12. p. 626. 829, wo als Schwenkfeldiſcher Irrthum verworfen wird: „Quod is ecclesiae minister non possit alios salubriter docere aut sacramenta rite administrare, qui non ipse sit vere renovatus, iustus et pius").

ſentliche verrichte, was die Kirche verlangt[77]) (weshalb denn die kath. Kirche auch die Taufe anderer chriſtlichen Gemeinſchaften als gültig anerkennt). Beide Kirchen wollen durch dieſe Beſtimmung die hohe Würde und objective Kraft des Sacraments anerkennen, welches auf einer Einſetzung und Verheißung Gottes beruhe, und nur durch ſie ſeine volle Kraft empfange, die einem ungewiſſen Zufalle, wie der moraliſchen Güte eines Menſchen, nicht preisgegeben werden dürfe. Die lutheriſche Kirche aber hält nun dieſen richtigen Geſichtspunkt ſelbſt noch conſequenter feſt, als die katholiſche, indem die letztere ausdrücklich doch von dem Adminiſtrirenden wenigſtens die Intention verlangt, das zu thun, was die Kirche will, und dieſe Intention zur Bedingung der ſacramentlichen Wirkung macht [78]), während die lutheriſche von der Nothwendigkeit dieſer Intention ſchweigt [79]). Bedeutender aber iſt nun der Unter-

---

77) Can. 12.: „Si quis dixerit, ministrum in peccato mortali existentem, modo omnia essentialia, quae ad sacramentum conficiendum aut conferendum pertinent, servaverit, non conficere aut conferre sacramentum: anathema sit.“ Vergl. Anm. 78.

78) Vergl. Conc. Trid. sess. 7. sacr. can. 11.: „Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi, quod facit ecclesia, anath. sit“ — mit Catech. Rom. 2, 1, 25: „Ministri, quoniam in sacra illa functione non suam, sed Christi personam gerunt, ea re fit, ut, sive boni sive mali sint, modo ea forma et materia utantur, quam ex Christi instituto semper ecclesia catholica servavit, idque facere proponant, quod ecclesia in ea administratione facit, vere sacramentum conficiant et conferant“ cet. (In einem bedeutenden Punkte noch genauer beſtimmt den Begriff der Intentionsforderung, das zu thun, was die Kirche will, Bellarmin. de sacr. 1, 27 durch die Bemerkung: „Non est opus intendere, quod facit eccl. *Romana*, sed quod facit vera eccl., quaecunque illa sit, vel quod Christus instituit, vel quod faciunt Christiani: ista enim in idem recidunt .. Qui intendit facere, quod facit eccl. Genevensis, intendit facere, quod facit eccl. universalis, .. quia putat illam esse membrum eccl. verae universalis . . Non tollit efficaciam sacramenti error ministri circa ecclesiam, sed defectus intentionis.“ Außerdem giebt Bellarmin hier auch eine Beſtimmung zur Unſchädlichmachung einer momentanen Zerſtreutheit des adminiſtrirenden Prieſters.)

79) Die lutheriſchen Symbole enthalten auch keinesweges, wie die reformirten (ſ. ob. S. 380 Anm. 31.), eine Antitheſe gegen die Intention,

ſchied beider Kirchen in der Lehre von der **Wirkung der Sacramente hinſichtlich deſſen, der ſie empfängt.** Hier entwickelt ſich — ganz gemäß dem katholiſchen Grundirrthum von des Menſchen nichts weniger als völlig verderbter Natur und von einer Rechtfertigung mithin nicht lediglich durch Chriſti Verdienſt (im Glauben) [vergl. §. 54. S. 372 f.] — die katholiſche Lehre von dem *Opus operatum* des Sacraments (in dem §. 54. beſtimmten Sinne), indem ſie lehrt, im an ſich richtigen, nur übertreibenden Gegenſatze gegen die reformirte Zurückführung der ganzen ſacramentlichen Wirkungsbedingung auf den Glauben, daß (nicht bloß die Wirkung, ſondern) die heilſame Wirkung des richtig verwalteten Sacraments unausbleiblich erfolge, und auch durch den Seelenzuſtand des Genießenden nicht weſentlich bedingt ſei, während die lutheriſche Kirche, dies Extrem ebenſowohl, wie das reformirte, verwerfend, behauptet, daß des Heils im Sacrament nur der zum Segen theilhaftig werde, der daſſelbe im Glauben ergreife. Das Tridentiner Concil erklärt ſich über dieſen Punkt nicht ſehr genau (*weil vielleicht bloß im Gegenſatz gegen das reformirte Extrem*) Sess. VII. sacr. can. 8. alſo: „Wenn jemand ſagt, daß durch die Sacramente die Gnade nicht ex opere operato mitgetheilt werde, ſondern daß bloß der Glaube an die göttliche Verheißung hinreiche, um die Gnade zu erlangen, der ſei verdammt“ [80]). Dies darf man nicht ſo verſtehen, als wenn die katholiſche Kirche zwar auch den Glauben als etwas Weſentliches anerkenne, aber nur mit dem bloßen Glauben ſich nicht begnüge; denn die kath. Kirche verlangt von dem Sacramentsempfänger durchaus nichts Poſitives, ſondern einzig und allein etwas Negatives, nach Can. 6. [81]), daß er der Mittheilung der Gnade im Sacrament keinen Riegel vorſchiebe. Dieſemgemäß darf dann frei-

— was nicht unwichtig iſt —; aber ſie wollen doch nicht die Wirkung des Sacraments von etwas Anderem abhängen laſſen, als von der Kraft des göttlichen Wortes.

80) „Si quis dixerit, per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anathema sit.“

81) S. oben S. 393 Anm. 75.

lich der Ausdruck opus operatum auch nicht ſo ausgelegt werden, daß dadurch alle und jede Rückſicht auf die religiöſe und moraliſche Beſchaffenheit des Empfängers ausgeſchloſſen ſeyn ſolle; doch wird dadurch jede poſitive Forderung an denſelben [82]) allerdings ausgeſchloſſen. Die kath. Kirche will durch den Ausdruck ex opere operato behaupten, daß das Sacrament an und für ſich vollwirkſam ſei zum Segen des Empfängers, auch wenn dieſer von lebendigem Glauben nichts habe, wenn er nur nicht gerade jener Wirkſamkeit ſich hartnäckig widerſetze, daß das Sacrament ſeine weſentlich ſegensreiche Wirkungskraft einzig und allein in ſich ſelbſt, in der richtig vollzogenen Handlung habe. Uebrigens wird dieſe Lehre von dem Opus operatum in der katholiſchen Kirche, wiewohl nicht ausdrücklich in den ſymboliſchen Schriften, auch noch auf andere gottesdienſtliche Handlungen außer den Sacramenten ausgedehnt, und zwar nicht bloß auf in der Schrift gebotene, ſondern auch auf Ceremonien, die nur in der Tradition ihre Bewährung finden, als ob die Theilnahme an denſelben an ſich [83]) einen Werth vor Gott habe und belohnungswürdig ſei. Dagegen erklärt ſich wider dieſe ganze Lehre vom Opus operatum entſchieden die lutheriſche Kirche, indem auch ſie zwar im Gegenſatze gegen die reformirte dem recht verwalteten Sacramente, und zwar um der Kraft nicht der Handlung, ſondern des göttlichen Wortes willen, in jedem Falle die ſacramentliche Wirkſamkeit zuſchreibt, zum wirklichen Segen des Empfängers aber nur im Fall des Vorhandenſeyns von Glauben, der ja die nothwendige Hand ſei, um jeden geiſtlichen Segen ſubjectiv aufzunehmen [84]). Sie erklärt ſich darüber nicht nur kurz und andeutungsweiſe in der Augsb. Conf. Art. 13. (vom Gebrauch der Sacramente): „Vom Brauch

82) Jedes *opus* suscipientis; vergl. oben §. 54. S. 373 Anm. 9.

83) „Quia sic fiant, quia spectentur“ — wie die Apol. der A. C. art. 12. p. 250 das „ex opere operato“ bei dem vermeintlichen Nutzen gewiſſer Ceremonien nach gegneriſchem Sinne (den ſie ſelbſt dann freilich als „pharisaica opinio“ bezeichnet) umſchreibt.

84) Zur veranſchaulichenden Begründung dieſer luth. Lehre dient beſonders angemeſſen auch das obgedachte Lutherſche Bild von dem blutflüſſigen Weibe (Anm. 7.).

der Sacramente wird gelehret, daß die Sacramente eingeſetzt ſind nicht allein darum, daß ſie Zeichen ſeien, dabei man äußerlich die Chriſten kennen möge, ſondern daß es Zeichen und Zeugniß ſind göttlichen Willens gegen uns, unſern Glauben dadurch zu erwecken und zu ſtärken, derhalben ſie auch Glauben fordern, und dann recht gebraucht werden, ſo mans im Glauben empfähet und den Glauben dadurch ſtärket," wozu das latein. Exemplar 85) hinzufügt: „Damnant igitur illos, qui docent, quod sacramenta ex opere operato iustificent, nec docent, fidem requiri in usu sacramentorum, quae credat remitti peccata;" ſondern auch noch ausführlicher und deutlicher in der Apologie art. 7. (de numero et usu sacrr.) p. 203 ed. Rechenb.: Hier verwerfen wir die ganze Schaar der Scholaſtiker, welche lehren, daß die Sacramente dem, der nicht einen Riegel vorſchiebt, Gnade ertheilen ex opere operato, ohne gute Gemüthsbeſchaffenheit des Genießenden. Dies iſt geradezu eine jüdiſche Meinung, zu glauben, daß wir durch eine äußerliche Beobachtung gerechtfertigt werden ohne gute Bewegung des Gemüths d. i. ohne Glauben 86). (Mehr über die luth. Lehre unten bei ihrer Anwendung auf das Abendmahl.)

---

85) Es hatte die letztangeführten Worte ſo wiedergegeben: „— ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita. Itaque utendum est sacramentis, ita ut fides accedat, quae credat promissionibus, quae per sacramenta exhibentur et ostenduntur."

86) „Hic damnamus totum populum scholasticorum doctorum, qui docent, quod sacramenta non ponendi obiicem conferant gratiam *ex opere operato*, sine bono motu utentis. Haec simpliciter iudaica opinio est, sentire, quod per ceremoniam iustificemur, sine bono motu cordis, h. e. sine fide." Dazu wird hernach noch hinzugeſetzt: „Nos docemus, quod in usu sacramentorum fides debeat accedere, quae credat illis promissionibus, et accipiat res promissas, quae ibi in sacramento offeruntur. Promissio est inutilis, nisi fide accipiatur. At sacramenta sunt signa promissionum. Igitur in usu debet accedere fides... Loquimur hic de fide speciali, quae praesenti promissioni credit, non tantum, quae in genere credit Deum esse, sed quae credit offerri remissionem peccatorum."

Zweite Unterabtheilung.

Von den einzelnen Sacramenten.

I. Von der Taufe.

§. 56.

Im Allgemeinen (mit beſonderer Hervorhebung des eigenthümlichen reformirten Lehrbegriffs).

Den allgemeinen Grundſätzen über die Sacramente überhaupt ganz gemäß geſtalteten ſich nun inſonderheit die Grundſätze der einzelnen chriſtlichen Kirchenpartheien über die Taufe. Während die lutheriſche Kirche (vergl. §. 57.) in dem Taufwaſſer, als einem mit dem Worte Gottes aufs innigſte ſacramentlich vereinigten Waſſer [87]), und ſo einem ſeligmachenden Bade der Wiedergeburt [88]), und durch daſſelbe — dem Worte des HErrn (vergl. Marc. 16, 16; Joh. 3, 5) zufolge — dem Täufling die göttliche Gnade zur Wiedergeburt und die Vergebung der Sünden mitgetheilt werden läßt [89]), dem Glaubenden, doch auch nur ihm, zum

87) Die Taufe (nach Luthers kl. Katech. Taufe Anfang „das Waſſer in Gottes Gebot gefaſſet" [Matth. 28, 19] „und mit Gottes Wort verbunden" [Marc. 16, 16]) iſt „nicht allein natürlich Waſſer, ſondern ein göttlich, heilig und ſelig Waſſer" eben um des „unzertrennlich" mit dem Waſſer ſacramentlich verbundenen Wortes willen (Gr. Katech. S. 538. 9. ed. Rech.; ſ. ob. S. 393 Anm. 74. [„derhalben vermahne ich abermal, daß man beileib die zwei, Wort und Waſſer, nicht von einander ſcheiden und trennen laſſe" ꝛc.]).

88) Kl. Katech. Taufe: „Ohne Gottes Wort iſt das Waſſer ſchlecht Waſſer und keine Taufe, aber mit dem Worte Gottes iſt es eine Taufe, d. i. iſt ein gnadenreich Waſſer des Lebens, und ein Bad der neuen Geburt im H. Geiſt, wie St. Paulus ſagt ꝛc. Tit. 3, 5" (vergl. 1 Petr. 3, 21; Apoſtelgeſch. 22, 16).

89) Kl. Katech. „Was giebt oder nützet die Taufe? Sie wirket Vergebung der Sünden, erlöſet vom Tode und Teufel, und giebt die ewige Seligkeit allen, die es glauben, wie die Worte und Verheißung Gottes lauten." (Vergl. Gr. Katech. p. 543 ed. Rech.: „Darum hat ein jeglicher Chriſt ſein Lebenlang genug zu lernen und zu üben an der Taufe, denn er hat immerdar zu ſchaffen, daß er feſtiglich gläube, was ſie zugeſagt und bringet, Ueberwindung des Teufels und Todes, Vergebung der Sünde, Got-

bleibenden Segen [90]); die katholiſche Kirche aber, hier in der Hauptſache unter Beiſtimmung der griechiſchen (§. 57.), nach ihrer Idee von der magiſchen Wirkung der die Gnade in ſich enthaltenden Sacramente dieſe reine Lehre noch inſofern, zum Falſchen, übertreibt, als ſie in der Taufe nicht bloß der Erbſünde Schuld, ſondern — weil ſie ſie freilich nur untief erkennt — die Erbſünde ſelbſt, und zwar nun wieder ex opere operato, ohne Rückſicht auf Glauben, getilgt werden läßt [91]); ſo läßt hingegen die reformirte Kirche — von der völlig kahlen Anſicht Zwingli's hier ganz abgeſehen [92]) — in dem Waſſer der Taufe

---

tes Gnade, den ganzen Chriſtum und H. Geiſt mit ſeinen Gaben;" und Apol. C. A. art. 12. p. 253: „Baptismus est opus, non quod nos Deo offerimus, sed in quo Deus nos baptizat .. et hic offert et exhibet remissionem peccatorum“ cet.)

90) S. Kl. Katech. „Was giebt oder nützet die Taufe" (Anm. 89.); desgl.: „Wie kann Waſſer ſolche große Dinge thun? Waſſer thuts freilich nicht, ſondern das Wort Gottes, ſo mit und bei dem Waſſer iſt, und der Glaube, ſo ſolchem Wort Gottes im Waſſer trauet."

91) Unzweideutig ſagt Bellarmin. bapt. c. 12.: „Confert ex opere operato gratiam et dona divina, quibus vere et formaliter iustificatur homo.“ Die Ausſprüche des Concil. Trid. (z. B. Sess. 14. poen. cap. 2.: „Per baptismum Christum induentes nova prorsus in illo efficimur creatura, plenam et integram peccatorum omnium remissionem consequentes“) und des Catech. Rom. (als 2, 2, 5: „Recte et apposite definitur, bapt. esse sacramentum regenerationis per aquam in verbo; natura enim ex Adam filii irae nascimur, per bapt. vero in Christo filii misericordiae renascimur;“ 2, 2, 44: „Baptismi proprius effectus est peccatorum omnium, sive originis vitio sive nostra culpa contracta sint, remissio;“ und 2, 2, 50: „Exponendum est, huius sacr. virtute nos non solum a malis .. liberari, verum etiam eximiis bonis et muneribus augeri. Animus enim noster divina gratia repletur, qua iusti et filii Dei effecti aeternae quoque salutis haeredes instituimur. Est autem gratia non solum, per quam peccatorum fit remissio, sed divina qualitas in anima inhaerens .., quae animarum nostrarum maculas omnes delet ipsasque animas pulchriores et splendidiores reddit“) ſind etwas allgemeiner. — Mehr über die kathol. Lehre von der Taufe §. 57.

92) Zwingli ſpricht kurz ſeine Anſicht von der Taufe in der Confess. ad Carol. V. ſo aus: „In baptismo res est esse de ecclesia et populo Christi. Baptismus sacramentum est eam rem significans, nempe suscipientem esse de ecclesia, non quod bapt. rem praestet, sed ut

jene Gnade zur Wiedergeburt und die Vergebung der Sünden allen Täuflingen nur dargeſtellt und gleichſam beſiegelt werden [93]; mitgetheilt aber, und zwar ganz unabhängig von dem ſacramentlichen Zeichen der Taufe, nur den Prädeſtinirten neben der Waſſertaufe durch ein Wirken des H. Geiſtes eben allein im Glauben. „Obsignantur,“ ſagt die Confess. Helvet. II, cap. 20., „obsignantur haec omnia [94]) baptismo; nam *intus* regeneramur, purificamur et renovamur a Deo per Sp. S., *foris* autem accipimus obsignationem maximorum donorum in aqua, qua etiam maxima illa beneficia repraesentantur et veluti oculis nostris conspicienda propo-

---

rem prius praestitam multitudini testetur.“ Aehnlich in den Quaestt. de sacr. bapt. (Opp. III, 1, p. 576): „Sacramentum dat, non rem ecclesia, sed rem significat. Est ergo baptismus externa ceremonia, quae tamen rem significat, non praestat.“ Daher dann ehrlich genug der Comm. de ver. et fals. rel. Opp. III, I. p. 233: „Nihil efficiebat Iohannis tinctio, nihil efficit Christi tinctio.“

93) Dies eben ganz nach Calvins eigner Anſicht, der alle eigentliche Mittheilung göttlicher Gabe durch das Waſſer der Taufe aufs entſchiedenſte leugnet. Vergl. Institut. IV, 14, 23: „Nec vero baptismo nostro plus tribuere fas est, quam ipse (apostolus) alibi circumcisioni tribuit, quam vocat sigillum iustitiae fidei;“ ib. 15, 2: „Non significare voluit apostolus (Eph. 5, 26; Tit. 3, 5; 1 Petr. 3, 21), ablutionem et salutem nostram aqua perfici, aut aquam purgandi, regenerandi, renovandi virtutem in se continere, neque hic salutis causam, sed duntaxat talium donorum cognitionem et certitudinem in hoc sacr. percipi .. Verbum vitae et baptismum aquae simul connectit Paulus, ac si diceret, per evangelium nobis nostrae ablutionis .. nuntium offerri, per bapt. .. obsignari .. Imo non aliam nobis purificationem baptismus pollicetur, quam per aspersionem sanguinis Iesu Chr., qui per aquam propter mundandi abluendique similitudinem figuratur“ cet.; ib. §. 14.: „Certum persuasumque habere convenit, ipsum esse, qui nobis per signum loquitur, ipsum esse, qui nos purgat, abluit .. haec, inquam, tam vero certoque animae nostrae intus praestare, quam certo videmus corpus nostr. extra ablui, submergi, circumdari. Isthaec enim sive analogia sive similitudo certissima est sacramentorum regula“ cet.

94) Unmittelbar vorhergegangen war: „Nascimur omnes in peccatorum sordibus et sumus filii irae; Deus autem purgat nos a peccatis gratuito per sanguinem filii sui et in hoc adoptat nos in filios, et variis donis ditat, ut possimus novam vivere vitam.“

der Sacramente wird gelehret, daß die Sacramente eingeſetzt ſind nicht allein darum, daß ſie Zeichen ſeien, dabei man äußerlich die Chriſten kennen möge, ſondern daß es Zeichen und Zeugniß ſind göttlichen Willens gegen uns, unſern Glauben dadurch zu erwecken und zu ſtärken, derhalben ſie auch Glauben fordern, und dann recht gebraucht werden, ſo mans im Glauben empfähet und den Glauben dadurch ſtärket," wozu das latein. Exemplar [85]) hinzufügt: „Damnant igitur illos, qui docent, quod sacramenta ex opere operato iustificent, nec docent, fidem requiri in usu sacramentorum, quae credat remitti peccata;" ſondern auch noch ausführlicher und deutlicher in der Apologie art. 7. (de numero et usu sacrr.) p. 203 ed. Rechenb.: Hier verwerfen wir die ganze Schaar der Scholaſtiker, welche lehren, daß die Sacramente dem, der nicht einen Riegel vorſchiebt, Gnade ertheilen ex opere operato, ohne gute Gemüthsbeſchaffenheit des Genießenden. Dies iſt geradezu eine jüdiſche Meinung, zu glauben, daß wir durch eine äußerliche Beobachtung gerechtfertigt werden ohne gute Bewegung des Gemüths d. i. ohne Glauben [86]). (Mehr über die luth. Lehre unten bei ihrer Anwendung auf das Abendmahl.)

---

85) Es hatte die letztangeführten Worte ſo wiedergegeben: „— ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita. Itaque utendum est sacramentis, ita ut fides accedat, quae credat promissionibus, quae per sacramenta exhibentur et ostenduntur."

86) „Hic damnamus totum populum scholasticorum doctorum, qui docent, quod sacramenta non ponendi obiicem conferant gratiam *ex opere operato*, sine bono motu utentis. Haec simpliciter iudaica opinio est, sentire, quod per ceremoniam iustificemur, sine bono motu cordis, h. e. sine fide." Dazu wird hernach noch hinzugeſetzt: „Nos docemus, quod in usu sacramentorum fides debeat accedere, quae credat illis promissionibus, et accipiat res promissas, quae ibi in sacramento offeruntur. Promissio est inutilis, nisi fide accipiatur. At sacramenta sunt signa promissionum. Igitur in usu debet accedere fides... Loquimur hic de fide speciali, quae praesenti promissioni credit, non tantum, quae in genere credit Deum esse, sed quae credit offerri remissionem peccatorum."

Zweite Unterabtheilung.

Von den einzelnen Sacramenten.

I. Von der Taufe.

§. 56.

Im Allgemeinen

(mit beſonderer Hervorhebung des eigenthümlichen reformirten Lehrbegriffs).

Den allgemeinen Grundſätzen über die Sacramente überhaupt ganz gemäß geſtalteten ſich nun inſonderheit die Grundſätze der einzelnen chriſtlichen Kirchenpartheien über die Taufe. Während die lutheriſche Kirche (vergl. §. 57.) in dem Taufwaſſer, als einem mit dem Worte Gottes aufs innigſte ſacramentlich vereinigten Waſſer [87]), und ſo einem ſeligmachenden Bade der Wiedergeburt [88]), und durch daſſelbe — dem Worte des HErrn (vergl. Marc. 16, 16; Joh. 3, 5) zufolge — dem Täufling die göttliche Gnade zur Wiedergeburt und die Vergebung der Sünden mitgetheilt werden läßt [89]), dem Glaubenden, doch auch nur ihm, zum

87) Die Taufe (nach Luthers kl. Katech. Taufe Anfang „das Waſſer in Gottes Gebot gefaſſet" [Matth. 28, 19] „und mit Gottes Wort verbunden" [Marc. 16, 16]) iſt „nicht allein natürlich Waſſer, ſondern ein göttlich, heilig und ſelig Waſſer" eben um des „unzertrennlich" mit dem Waſſer ſacramentlich verbundenen Wortes willen (Gr. Katech. S. 538. 9. ed. Rech.; ſ. ob. S. 393 Anm. 74. [„derhalben vermahne ich abermal, daß man beileib die zwei, Wort und Waſſer, nicht von einander ſcheiden und trennen laſſe" ꝛc.]).

88) Kl. Katech. Taufe: „Ohne Gottes Wort iſt das Waſſer ſchlecht Waſſer und keine Taufe, aber mit dem Worte Gottes iſt es eine Taufe, d. i. iſt ein gnadenreich Waſſer des Lebens, und ein Bad der neuen Geburt im H. Geiſt, wie St. Paulus ſagt ꝛc. Tit. 3, 5" (vergl. 1 Petr. 3, 21; Apoſtelgeſch. 22, 16).

89) Kl. Katech. „Was giebt oder nützet die Taufe? Sie wirket Vergebung der Sünden, erlöſet vom Tode und Teufel, und giebt die ewige Seligkeit allen, die es gläuben, wie die Worte und Verheißung Gottes lauten." (Vergl. Gr. Katech. p. 543 ed. Rech.: „Darum hat ein jeglicher Chriſt ſein Lebenlang genug zu lernen und zu üben an der Taufe, denn er hat immerdar zu ſchaffen, daß er feſtiglich gläube, was ſie zugeſagt und bringet, Ueberwindung des Teufels und Todes, Vergebung der Sünde, Got-

bleibenden Segen [90]); die katholiſche Kirche aber, hier in der Hauptſache unter Beiſtimmung der griechiſchen (§. 57.), nach ihrer Idee von der magiſchen Wirkung der die Gnade in ſich enthaltenden Sacramente dieſe reine Lehre noch inſofern, zum Falſchen, übertreibt, als ſie in der Taufe nicht bloß der Erbſünde Schuld, ſondern — weil ſie ſie freilich nur untief erkennt — die Erbſünde ſelbſt, und zwar nun wieder ex opere operato, ohne Rückſicht auf Glauben, getilgt werden läßt [91]); ſo läßt hingegen die reformirte Kirche — von der völlig kahlen Anſicht Zwingli's hier ganz abgeſehen [92]) — in dem Waſſer der Taufe

---

tes Gnade, den ganzen Chriſtum und H. Geiſt mit ſeinen Gaben;" und Apol. C. A. art. 12. p. 253: „Baptismus est opus, non quod nos Deo offerimus, sed in quo Deus nos baptizat .. et hic offert et exhibet remissionem peccatorum“ cet.)

90) S. Kl. Katech. „Was giebt oder nützet die Taufe" (Anm. 89.); desgl.: „Wie kann Waſſer ſolche große Dinge thun? Waſſer thuts freilich nicht, ſondern das Wort Gottes, ſo mit und bei dem Waſſer iſt, und der Glaube, ſo ſolchem Wort Gottes im Waſſer trauet."

91) Unzweideutig ſagt Bellarmin. bapt. c. 12.: „Confert ex opere operato gratiam et dona divina, quibus vere et formaliter iustificatur homo.“ Die Ausſprüche des Concil. Trid. (z. B. Sess. 14. poen. cap. 2.: „Per baptismum Christum induentes nova prorsus in illo efficimur creatura, plenam et integram peccatorum omnium remissionem consequentes“) und des Catech. Rom. (als 2, 2, 5: „Recte et apposite definitur, bapt. esse sacramentum regenerationis per aquam in verbo; natura enim ex Adam filii irae nascimur, per bapt. vero in Christo filii misericordiae renascimur;“ 2, 2, 44: „Baptismi proprius effectus est peccatorum omnium, sive originis vitio sive nostra culpa contracta sint, remissio;“ und 2, 2, 50: „Exponendum est, huius sacr. virtute nos non solum a malis .. liberari, verum etiam eximiis bonis et muneribus augeri. Animus enim noster divina gratia repletur, qua iusti et filii Dei effecti aeternae quoque salutis haeredes instituimur. Est autem gratia non solum, per quam peccatorum fit remissio, sed divina qualitas in anima inhaerens .., quae animarum nostrarum maculas omnes delet ipsasque animas pulchriores et splendidiores reddit“) ſind etwas allgemeiner. — Mehr über die kathol. Lehre von der Taufe §. 57.

92) Zwingli ſpricht kurz ſeine Anſicht von der Taufe in der Confess. ad Carol. V. ſo aus: „In baptismo res est esse de ecclesia et populo Christi. Baptismus sacramentum est eam rem significans, nempe suscipientem esse de ecclesia, non quod bapt. rem praestet, sed ut

jene Gnade zur Wiedergeburt und die Vergebung der Sünden allen Täuflingen nur dargeſtellt und gleichſam beſiegelt werden [93]), mitgetheilt aber, und zwar ganz unabhängig von dem ſacramentlichen Zeichen der Taufe, nur den Prädeſtinirten neben der Waſſertaufe durch ein Wirken des H. Geiſtes eben allein im Glauben. „Obsignantur," ſagt die Confess. Helvet. II. cap. 20., „obsignantur haec omnia [94]) baptismo; nam *intus* regeneramur, purificamur et renovamur a Deo per Sp. S., *foris* autem accipimus obsignationem maximorum donorum in aqua, qua etiam maxima illa beneficia repraesentantur et veluti oculis nostris conspicienda propo-

---

rem prius praestitam multitudini testetur." Aehnlich in den Quaestt. de sacr. bapt. (Opp. III, 1, p. 576): „Sacramentum dat, non rem ecclesia, sed rem significat. Est ergo baptismus externa ceremonia, quae tamen rem significat, non praestat." Daher dann ehrlich genug der Comm. de ver. et fals. rel. Opp. III, I. p. 233: „Nihil efficiebat Iohannis tinctio, nihil efficit Christi tinctio."

93) Dies eben ganz nach Calvins eigner Anſicht, der alle eigentliche Mittheilung göttlicher Gabe durch das Waſſer der Taufe aufs entſchiedenſte leugnet. Vergl. Institut. IV, 14, 23: „Nec vero baptismo nostro plus tribuere fas est, quam ipse (apostolus) alibi circumcisioni tribuit, quam vocat sigillum iustitiae fidei;" ib. 15, 2: „Non significare voluit apostolus (Eph. 5, 26; Tit. 3, 5; 1 Petr. 3, 21), ablutionem et salutem nostram aqua perfici, aut aquam purgandi, regenerandi, renovandi virtutem in se continere, neque hic salutis causam, sed duntaxat talium donorum cognitionem et certitudinem in hoc sacr. percipi .. Verbum vitae et baptismum aquae simul connectit Paulus, ac si diceret, per evangelium nobis nostrae ablutionis .. nuntium offerri, per bapt. .. obsignari .. Imo non aliam nobis purificationem baptismus pollicetur, quam per aspersionem sanguinis Iesu Chr., qui per aquam propter mundandi abluendique similitudinem figuratur" cet.; ib. §. 14.: „Certum persuasumque habere convenit, ipsum esse, qui nobis per signum loquitur, ipsum esse, qui nos purgat, abluit .. haec, inquam, tam vero certoque animae nostrae intus praestare, quam certo videmus corpus nostr. extra ablui, submergi, circumdari. Isthaec enim sive analogia sive similitudo certissima est sacramentorum regula" cet.

94) Unmittelbar vorhergegangen war: „Nascimur omnes in peccatorum sordibus et sumus filii irae; Deus autem purgat nos a peccatis gratuito per sanguinem filii sui et in hoc adoptat nos in filios .. et variis donis ditat, ut possimus novam vivere vitam."

nuntur“ [95]). Es iſt und bleibt danach das Waſſer der Taufe nichts als Waſſer, und reiniget als ſolches nicht von Sünden, wie es auch — ſtreng Calvins Ausdrucksweiſe recipirend — der Heidelbergiſche Katechismus Fr. 72. (vergl. mit Fr. 78.) deutlich erklärt [96]), und die Taufe heiſst nur inſofern das Bad der Wiedergeburt [97]), Heidelb. Kat. Fr. 73., als uns Gott theils „damit will lehren, daß gleichwie die Unſauberkeit des Leibes durchs Waſſer, alſo unſere Sünden durchs Blut und Geiſt Chriſti hinweggenommen werden,“ theils und „vielmehr uns durch dies göttliche Pfand und Wahrzeichen will verſichern, daß wir ſo wahrhaftig von unſeren Sünden geiſtlich gewaſchen ſind, als wir mit dem leiblichen Waſſer gewaſchen werden“ [98]). Natürlich fällt ſo die abſolute Nothwendigkeit

---

95) In weſentlicher Uebereinſtimmung hiemit erklärt die Conf. Belgica a. 34.: „Proinde ministri quidem, quantum ad se attinet, praebent nobis sacramentum et rem visibilem, Dominus vero noster donat id, quod sacramento significatur, . . abluens, purgans, mundansque nostras animas“ cet.; Art. Angl. 27: „Baptismus est signum regenerationis, per quod recte baptismum suscipientes ecclesiis inseruntur, promissiones de remissione peccatorum atque adoptione nostra in filios Dei per Sp. S. visibiliter obsignantur, fides confirmatur et vi divinae invocationis gratia augetur,“ und Catech. Genev. p. 522: „Baptismi significatio duas partes habet. Nam ibi remissio peccatorum, deinde spiritualis regeneratio figuratur,“ worauf nachher noch folgt: „Sic figuram esse sentio, ut simul annexa sit veritas;“ und demnächſt auch Conf. Gall. art. 35: „Baptismus nobis *testificandae* nostrae adoptioni datus, quoniam in eo inserimur Christi corpori, ut eius sanguine abluti simul etiam ipsius spiritu ad vitae sanctimoniam renovemur“ (wonach dann die ähnlichen, nur weniger beſtimmten und mehrdeutigen, allgemeiner bibliſchen Ausdrücke der Conf. Scot. a. 21., Conf. helv. I. a. 20. und Conf. Tetrap. a. 17. zu deuten ſeyn werden).

96) „Iſt denn das äußerliche Waſſerbad die Abwaſchung der Sünden ſelbſt? Nein“ [als ſtünde Apg. 22, 16 nicht das Gegentheil]; „denn allein das Blut J. Chr. und der h. Geiſt reiniget uns von allen Sünden.“ (Daher denn Fr. 78 — ſ. §. 61. — die Taufe „allein ein göttlich Wahrzeichen und Verſicherung der Abwaſchung der Sünden“ heißt.)

97) Wie z. B. auch die Conf. Tetrapol. ſie nennt.

98) Vergl. Fr. 69.: „Wie wirſt du in der h. Taufe erinnert und verſichert, daß das einige Opfer Chr. am Kreuze dir zu gut komme? Alſo, daß Chr. dies äußerliche Waſſerbad eingeſetzt und dabei verheißen hat, daß ich ſo gewiß mit ſeinem Blut und Geiſt von der Unreinigkeit meiner Seelen d. i. allen meinen Sünden gewaſchen ſei, ſo gewiß ich äußerlich

der objectiven Taufe, zumal denn insbeſondere die Nothwendigkeit der Kindertaufe, welche zwiefache Nothwendigkeit der lutheriſche, wie der katholiſche Lehrbegriff mit ſich bringt 99), für die reformirte Kirche eigentlich hinweg 100); es kommt ihr Alles im Grunde allein auf ſubjectiven Glauben an 101). Doch behauptet ziemlich larer- [illegible]

[illegible] mit dem Waſſer, welches die Unſauberkeit des Leibes pflegt hinzunehmen, gewaſchen bin."

99) Ueber die kathol. Lehre von der Nothwendigkeit der Taufe und Kindertaufe ſ. §. 57. — Die lutheriſchen Symbole erklären über Beides ſich folgendermaßen: Augsb. Conf. Art. 9.: „Von der Taufe wird gelehret, daß ſie nöthig ſei [„ad salutem"], und daß dadurch Gnade angeboten werde; daß man auch die Kinder taufen ſoll, welche durch ſolche Taufe Gott überantwortet und gefällig werden. Derhalben werden die Wiedertäufer verworfen, welche lehren, daß die Kindertaufe nicht recht ſei" [„qui improbant baptismum puerorum, et affirmant pueros sine baptismo salvos fieri"]; vergl. Apol. A. C. art. 4. de sacr. p. 156: „Certissimum est, quod promissio salutis pertinet etiam ad parvulos .. Igitur necesse est baptizare parvulos, ut applicetur iis promissio salutis, .. quia salus cum baptismo offertur;" Schmalk. Art. III, 5 p. 329: „Von der Kindertaufe halten wir, daß man die Kinder taufen ſolle, denn ſie gehören auch zu der verheißenen Erlöſung durch Chriſtum geſchehen, und die Kirche ſoll ſie ihnen reichen;" Gr. Katech. Taufe p. 544 sqq.: „Von der Kindertaufe;" und Form. Conc. Art. 12., welcher ausdrücklich die anabaptiſtiſchen Grundſätze von der Kindertaufe verwirft und verdammt (darunter p. 826 auch dieſen: „Quod infantes non baptizati coram Deo non sint peccatores, sed iusti et prorsus innocentes, et quod in sua illa innocentia sine baptismo, quo non indigeant, salventur" cet.).

100) Vergl. Calvin. Institut. IV, 15, 20. („At periculum est, ne is, qui aegrotat, si absque baptismo decesserit, regenerationis gratia privetur. Minime vero ... Quantum damni invexerit dogma illud male expositum, baptisma esse de necessitate salutis, pauci animadvertunt .. Ubi invaluit opinio, perditos esse omnes, quibus aqua tingi non contigit, nostra conditio deterior est quam veteris populi" cet.) und ib. IV, 16, 26 („Explodendum esse eorum commentum palam est, qui omnes non baptizatos aeternae morti adiudicant" cet.) mit Conf. Scot. negat. p. 127 („Detestamur crudele iudicium contra infantes sine bapt. morientes"), Declar. Thorun. 2, 6. bapt. 2. („Necessitatem baptismi adeo absolutam non statuimus, ut quicunque sine bapt. externo ex hac vita excesserit.., propterea necessario damnandus sit" cet.) ꝛc.

101) Von aller Nothtaufe will deshalb die reformirte K. ausdrücklich gar nichts wiſſen (vergl. Conf. Helv. II. c. 20. und Conf. Scot. art.

und zugleich ziemlich inconſequenterweiſe auch die reformirte Kirche die Nothwendigkeit der Kindertaufe [102]), wobei manche Symbole die Conſequenz indeß dadurch zu retten ſuchen, daß ſie in dieſem Falle die Taufe in mehr Zwingliſchem Sinne [103]) nur als das der Beſchneidung ganz analoge „Bundeszeichen" betrachten, wodurch die Kinder „der chriſtlichen Kirche eingeleibt und von der Ungläubigen Kindern unterſchieden werden" ſollen [104]).

Dieſe reformirte Lehre von der Taufe ward nun in den kleineren chriſtlichen Secten aufgenommen und noch weiter ausgebildet, und zwar ſo, daß die Swedenborgianer dabei einen gewiſſen Mittelweg zwiſchen der reformirten und lutheriſchen Kirche einſchlagen, die Arminianer dagegen die reformirte

---

22. mit Calvin. Inst. 4, 15, 20 sqq.: „Quod multis abhinc seculis, adeoque ab ipso fere ecclesiae exordio usu receptum fuit, ut in periculo mortis laici baptizarent, si minister in tempore non adesset, non video quam firma ratione defendi queat" cet.), während die lutheriſche ſtete Obſervanz (auf Grund der Erklärungen Luthers, Chriſtl. Bedenken ꝛc. Lpz. A. Werke Th. XXII. S. 401, über die Rechtmäßigkeit einer, inskünftige nur kirchlich zu beſtätigenden, ceremonienloſen Nothtaufe, ſelbſt nöthigenfalls durch Weiber — letzteres ein von Calvin a. a. O. beſonders hart beſtrittener Punkt —) und die griechiſchen (§. 57, 2) und katholiſchen Symbole (Cat. Rom. 2, 2, 24: „Cogente necessitate baptizare possunt omnes etiam de populo sive mares sive feminae, quamcunque illi sectam profiteantur; nam Iudaeis quoque, infidelibus et haereticis, cum necessitas cogit, hoc munus permissum est" [wobei dann nur die Taufceremonien zu unterlaſſen ſeien]; vergl. Bellarmin. de bapt. 1, 7.) dieſelbe geſtatten.

102) Vergl. Conf. Helv. II. c. 20. („iuxta doctr. ev. infantulorum est regnum Dei et sunt in foedere Dei; cur itaque non daretur iis signum foederis Dei?"); Conf. Gall. art. 35. (für die Taufe der Kinder „sanctorum parentum"); Conf. Angl. p. 94 (weil auch die Kinder Sünder); Art. Angl. 27; Conf. Belg. art. 34; Heidelb. Kat. Fr. 74. — und Calvin. Institut. IV. c. 16.

103) Die vollſtändigſte Analogie der Taufe mit der Beſchneidung, ſo wie überhaupt der ſ. g. altteſtamentlichen mit den neuteſtamentlichen Sacramenten (wobei freilich ſchon das Factum der Abendmahlseinſetzung nach der Paſſahmahlzeit überſehen worden iſt) iſt übrigens eine Idee, die — nach ihrer urſprünglichen Aufſtellung durch Oekolampadius — auch Calvin ausſpricht (vergl. Inst. 4, 14, 23).

104) So wörtlich der Heidelb. Kat., und weſentlich ebenſo auch Artt. Angl. und Conf. Belg. ll. cc.

Lehre noch mehr rationaliſiren, die Mennoniten dieſelbe ziemlich rein feſthalten, und ſie nur conſequent auf Verwerfung der Kindertaufe ausdehnen, die Socinianer aber, ſelbſt die Zwingliſche Anſicht wo dies möglich noch verdünnend; die Arminianer noch weit überbieten, und die Quäker endlich am conſequenteſten von äußerer Taufe gar nichts wiſſen wollen; ſ. §. 58.

Anmerkung. Alle hier angeführte Secten, die überhaupt die Taufe noch beobachten, ſtimmen natürlich auch darin unter ſich und mit der reformirten geiſtlichen Mutterkirche überein, daß ſie einmüthig den Exorcismus bei der Taufe verpönen, (die Confessio Marchica, vergl. Calvin. Institut. 4, 19, 24, erklärt ausdrücklich Art. 7.: „Se. Churf. Gnaden halten dafür, daß derſelbe billig einzuſtellen und gänzlich abzuſchaffen ſei," und dem Decrete folgte dann auch im Brandenburgiſchen churfürſtliche Gewaltthat gegen die Ausübung), welchen, wenn nicht als eine actuelle Teufelsbannung, doch als ein — zugleich mit feierlicher Teufelsentſagung verbundenes — Zeichen und Zeugniß, daß die durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des H. Geiſtes in das Reich Chriſti Eintretenden damit zugleich von der Gewalt des Satans befreiet ſeien, nach uralter Ueberlieferung und auf Schriftgrund (Eph. 2, 2) die lutheriſche Kirche (der Anordnung ſchon in Luthers Taufbüchlein gemäß; vergl. auch D. M. Krafft Ausführl. Hiſtorie vom Exorcismo. Hamb. 1750. 8.), ſo wie auch die katholiſche (ſ. **Bellarmin.** bapt. 1, 25 u. **Becani** manuale controv. II. p. 34 sqq.; nach der Autorität eines Thom. Aqu. P. III. qu. 71. art. 2; Rabanus Maurus de instit. cleric. I, 27; Isidorus Hisp. Etymologg. VI, 19; Augustin. de pecc. orig. 45, Optat. Milev. de schism. Donatist. IV, 6, u. A.), treulich bewahrt.

§. 57.

Katholiſche Lehre von der Taufe im Vergleich zur lutheriſchen, und griechiſche Lehre.

1. Das Weſentliche der katholiſchen Lehre von der Taufe war ſchon von den Scholaſtikern, namentlich von Petrus Lombardus und Thomas Aquinas [105]), dahin feſtgeſtellt wor-

105) Petr. Lomb. Sentt. L. IV. dist. 2—6. — Thom. Aqu. Summa P. III. qu. 66—71.

den: die Form dieſes Sacraments beſtehe in der Abwaſchung des Leibes und der Anrufung der Dreieinigkeit [106]), ſein Weſen in der Rechtfertigung; in der Taufe empfange der Menſch Sündenvergebung [107]), die Kinder Erlaſſung der Schuld der Erbſünde, die Erwachſenen auch der perſönlichen Sünde; doch bleibe auch nach der Taufe die Concupiscentia in dem Getauften zurück, wenn gleich nicht als wirkliche Sünde [108]), ſondern vielmehr als Mittel zur Tugendübung. Zu wiederholen ſei die Taufe nie, weil ſie eine geiſtliche Geburt ſei, der Menſch aber nur einmal geboren werde, weil ferner auf den Tod Chriſti getauft werde, und Chriſtus nur einmal geſtorben ſei, weil die Taufe gegen die Erbſünde ertheilt werde, dieſe ſich aber nicht erneure, und weil ſie endlich einen unauslöſchlichen Charakter einpräge [109]). Im Gegenſatz gegen myſtiſche Secten des Mittelalters, die eine bloße Geiſtestaufe wollten, ward die Nothwendigkeit der Waſſertaufe ausgeſprochen.

Zu dieſer feſtſtehenden älteren Lehre von der Taufe fügte das Tridentiner Concil in den 14 Canones, welche es in der 7. Seſſion über die Taufe gab, nicht viel Eigenthümliches hinzu. Es ward daſelbſt unter Anderem beſtimmt: die wahre Lehre von der Taufe finde ſich allerdings bei der römiſchen Kirche [110]), aber auch die von Häretikern ertheilte Taufe ſei gültig, wenn ſie im Namen des Vaters, des Sohnes und des H. Geiſtes und mit der Abſicht geſchehe, das zu thun, was die Kirche thut [111]);

---

106) „Quidquid desit ad plenam invocationem Trinitatis, tollit integritatem baptismi“ — Thom. Aqu. P. III. qu. 66. art. 7.

107) Vergl. die ſpäteren Symbolſtellen bei §. 56. Anm. 91.

108) Vergl. Thom. Aqu. P. II, 1. qu. 81. art. 3.: „Pecc. originale per baptismum aufertur reatu .., remanet tamen .. actu quantum ad fomitem;“ „sed corruptio fomitis — ib. qu. 74. art. 3. — non impedit, quin homo rationabili voluntate possit reprimere singulos motus inordinatos sensualitatis.“

109) „Baptismus iterari non potest.., quia imprimit characterem qui est indelebilis“ — Thom. Aqu. P. III. qu. 66. art. 9.

110) Can. 3: „Si quis dixerit, in ecclesia Romana, quae omnium ecclesiarum mater est et magistra, non esse veram de baptismi sacramento doctrinam: anathema sit.“

111) Can. 4: „Si quis dixerit, baptismum, qui etiam datur ab

die Taufe, theils überhaupt, theils alſo auch die Kindertaufe insbeſondere, ſei zur Erlangung des Heils nothwendig [112]), aber der Getaufte könne auch der Taufgnade wieder verluſtig gehen [113]); man ſolle die Taufe nicht bis zum höheren Alter verſchieben, am wenigſten bis zum Augenblick des Todes [114]); u. ſ. w. Von dieſer ganzen katholiſchen Lehre von der Taufe urtheilte Luther, daß ſie reiner erhalten ſei, als die katholiſche Lehre von den übrigen Sacramenten [115]), und er tadelte ausdrücklich hinſichtlich derſelben

---

haereticis in nomine Patris et Filii et Sp. S., cum intentione faciendi, quod facit ecclesia, non esse verum bapt.: anathema sit." — Vergl. auch die Stelle des Catech. Rom. über Nothtaufe Anm. 101.

112) Can. 5: „Si quis dixerit, baptismum liberum esse, h. e. non necessarium ad salutem, anathema sit." (Vergl. Cat. Rom. 2, 2, 31: „Doceantur [fideles], omnibus hominibus baptismi legem a Domino praescriptam esse, ita ut, nisi per baptismi gratiam Deo renascantur, in sempiternam miseriam et interitum a parentibus, sive illi fideles sive infideles sint, procreentur"). — Ueber die Kindertaufe inſonderheit ſ. Conc. Trid. Sess. V. de pecc. orig. n. 4. (oben §. 38. S. 223 Anm. 27): „Si quis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, etiamsi fuerint a baptizatis parentibus orti; .... anathema sit," und vergl. das unten Anm. 114. und Anm. 119. Folgende; außerdem auch Cat. Rom. 2, 2, 34: „Hortandi sunt magnopere fideles, ut liberos suos, cum primum id sine periculo facere liceat, ad ecclesiam deferendos et solennibus ceremoniis baptizandos curent. Nam cum pueris infantibus nulla alia salutis comparandae ratio, nisi eis baptismus praebeatur, relicta sit, facile intelligitur, quam gravi culpa illi sese obstringant, qui eos sacramenti gratia diutius, quam necessitas postulet, carere patiantur," mit Bellarmin. bapt. 1, 4: „Semper ecclesia credidit, infantes perire, si absque bapt. de hac vita recedant ... Etiamsi parvuli sine sua culpa non baptizantur, non tamen sine sua culpa pereunt, cum habeant originale peccatum."

113) Sess. 7. bapt. can. 6.: „Si quis dixerit, baptizatum non posse, etiamsi velit, gratiam amittere, quantumcunque peccet, nisi nolit credere: anathema sit."

114) Can. 12: „Si quis dixerit, neminem esse baptizandum, nisi ea aetate, qua Christus baptizatus est, vel in ipso mortis articulo: anathema sit."

115) Von der Taufe bekennt Luther (Von der babylon. Gefängniß, Lpz. A. Th. XVII. S. 531), daß „nur dieſes einige Sacrament Gott erhalten hat in ſeiner Kirchen unbefleckt und unvergiftet von den Menſchen-

mit beſonders, daß man den Werth der Taufe durch Aufſtellung von Satisfactionen für ſpäter begangene perſönliche Sünden geſchmälert habe[116]). Deshalb ward auch im 9. Art. der Augsb. Conf. bloß der Gegenſatz gegen die Wiedertäufer ausgeſprochen, und demgemäß die Nothwendigkeit der Taufe und der Kindertaufe behauptet[117]). Hinſichtlich dieſer letzteren weicht dann aber die lutheriſche Kirche inſofern von der katholiſchen ab, als dieſe nach Auguſtin und insbeſondere den Scholaſtikern[118]) dabei annimmt, daß der Glaube der Eltern, Pathen und der Kirche den Kindern zugerechnet werde[119]), die lutheriſche Kirche aber bei einfacher Begründung der Kindertaufe auf den Befehl Gottes vielmehr, um dem Opus

---

ſatzungen," „und iſt (Wider Hans Worſt, vom J. 1541; Lpz. A. XXI, 378) der Taufe halben kein Unterſcheid."

116) Epiphanien-Predigt vom J. 1535, Lpz. A. Th. XII. S. 351.

117) Dieſe und andere lutheriſche Symbolſtellen über die Nothwendigkeit der Taufe und Kindertaufe ſ. §. 56. S. 403 Anm. 99., ſowie die über Weſen und Wirkung der Taufe ebenda S. 399 f.

118) Vergl. Auguſtin. Serm. 351, 2 („Parvulis ad consecrationem remissionemque originalis peccati prodest eorum fides, a quibus offeruntur: ut quascunque maculas delictorum per alios ex quibus nati sunt contraxerunt, aliorum quoque interrogatione ac responsione purgentur" [welcher Stelle auch die lutheriſche Anſicht nicht widerſpricht]) und de pecc. mer. et remiss. III, 2 („Eorum per quos renascuntur [parvuli] iustitiae spiritus responsione sua traiicit in eos fidem, quam voluntate propria nondum habere potuerunt") mit Gratian. Decr. de consecr. Dist. 4. c. 7. 8., Petr. Lomb. l. IV. dist. 6. u. Thom. Aqu. qu. 68. art. 9. („Sicut pueri — ſagt u. A. Thomas — in maternis uteris constituti non per se ipsos nutrimentum accipiunt, sed ex nutrimento matris sustentantur: ita etiam pueri nondum habentes usum rationis, quasi in utero matris ecclesiae constituti, non per se ipsos, sed per actum ecclesiae salutem suscipiunt.")

119) Vergl. Conc. Trid. Sess. VII. bapt. can. 13.: „Si quis dixerit, parvulos eo quod actum credendi non habent, suscepto baptismo inter fideles computandos non esse, ac propterea, cum ad annos discretionis pervenerint, esse rebaptizandos, aut praestare omitti eorum baptisma, quam eos non actu proprio credentes baptizari in sola fide ecclesiae: anathema sit," und Cat. Rom. 2, 2, 33: „Non dubitare licet, quin infantes fidei sacramenta, cum abluuntur, accipiant: non quia mentis suae assensione credant, sed quia parentum fide, si parentes fideles fuerint, sin minus, fide, ut d. Augustini verbis loquamur, universae societatis sanctorum mu-

operatum nicht zu nahe zu kommen, an einen, allerdings unter Vermittelung des Glaubens und der Fürbitte der Pathen ꝛc., bei der Taufe in den Kindern ſelbſt erzeugten, eignen Glauben denken läßt [120]),

niuntur. Etenim ab iis omnibus recte dicimus eos baptismo offerri, quibus placet, ut offerantur, et quorum caritate ad communionem Sancti Sp. adiunguntur."

120) Unter den luth. Symbolen deutet nur der Gr. Katech. Taufe p. 546 hierauf hin: „Alſo thun wir nun auch mit der Kindertaufe. Das Kind tragen wir herzu, der Meinung und Hoffnung, daß es gläube, und bitten, daß ihm Gott den Glauben gebe; aber darauf täufen wirs nicht, ſondern allein darauf, daß Gott befohlen hat. Warum das? Darum daß wir wiſſen, daß Gott nicht leugt; ich und mein Nächſter und Summa alle Menſchen mögen fehlen und trügen, aber Gottes Wort kann nicht fehlen." — Ausführlich aber erklärt ſich darüber Luther in mehreren Stellen; ſchon in der Kirchenpoſtille Ev. pred. Dom. 3. p. Epiph. (Lpz. A. XIII. S. 358 ff.): „Nun iſt die Frage, wo die jungen Kinder bleiben, ſo ſie doch noch keine Vernunft haben, und für ſich ſelbſt nicht mögen gläuben (Röm. 10, 17).. Auf dieſe Frage haben die Sophiſten .. eine ſolche Antwort erdichtet, daß die jungen Kinder werden ohne eignen Glauben getäuft, nehmlich auf den Glauben der Kirchen, welchen die Pathen bekennen bei der Taufe.. Aus dieſer Lügen ſind ſie weiter gefahren, daß ſie haben gelehret und auch noch halten, die Sacramente haben ſolche Kraft, daß ob du ſchon keinen Glauben habeſt und das Sacr. empfäheſt, ſo du nicht im Fürſatz ſeieſt zu ſündigen, ſo kriegeſt du doch die Gnade und der Sünden Vergebung ohne allen Glauben.. Die heiligen alten Väter haben doch ein wenig baß davon, wiewohl nicht klärlich genug geredet, die nicht ſagen von ſolcher erdichteten Kraft der Sacrr., ſondern ſagen alſo, daß die jungen Kinder werden getauft im Glauben der chr. Kirchen. Aber weil ſie nicht daſſelbige gründlich ausſtreichen, wie derſelbige chr. Glaube den Kindern zu Hülfe komme, ob ſie dadurch einen eignen Glauben überkommen, oder nur alſo auf den chr. Glauben ſie ſelbſt ohne Glauben getauft werden, fahren die Sophiſten zu ꝛc... Wo die Taufe nicht thut, und giebt den Kindern, das ſie den Alten thut und giebt, ſo iſts nicht dieſelbige Taufe, ja es iſt keine Taufe, ſondern ein Spiel und Spott der Taufe, ſintemal keine Taufe mehr iſt, denn die, ſo da ſelig macht... Darum ſagen wir hier alſo zu und ſchließen: daß die Kinder in der Taufe ſelbſt gläuben, und eigenen Glauben haben, denſelben Gott in ihnen wirket durch das Fürbitten und Herzubringen der Pathen im Glauben der chr. Kirchen; und das heißen wir die Kraft des fremden Glaubens, nicht daß jemand durch denſelbigen möge ſelig werden, ſondern daß er dadurch als durch ſeine Fürbitte und Hülfe möge von Gott ſelbſt einen eignen Glauben erlangen, dadurch er ſelig werde.. Alſo ſagen wir auch hier, daß die Kinder nicht werden im Glauben der Pathen oder der Kirchen getauft, ſondern der Pathen und der Chriſtenheit Glaube bittet und erwirbet ihnen den eige-

indem ſie die Erzeugung des erſt nach der Taufe allmählig ſich mehr entwickelnden Glaubens des Kindes, ohne etwa die Con- [illegible] nen Glauben, in welchem ſie getauft werden und für ſich ſelbſt gläuben. Deß haben wir ſtarke und feſte Sprüche: Matth. 19, 13. 14. 15; Marc. 10, 13. 14. 16; Luc. 18, 15. 16 .. Dieſe Sprüche wird uns niemand nehmen, noch ſie mit gutem Grund widerlegen. Denn hier ſtehet es, daß Chr. will unverboten haben, die Kindlein zu ihm zu bringen, ja heißt ſie zu ihm bringen, und ſegnet ſie, und giebt ihnen das Himmelreich .., welches nicht ſeyn kann, ſie haben denn eignen Glauben für ſich ſelbſt .. Alſo ſagen wir auch hier, daß die Kindlein zur Taufe gebracht werden wohl durch fremden Glauben und Werk; aber wenn ſie dahin kommen ſind, und der Prieſter oder Täufer mit ihnen handelt an Chriſtus ſtatt, ſo ſegnet er ſie, und giebt ihnen den Glauben und das Himmelreich... Aber wir wollen doch ſehen ihre Urſache, warum ſie die Kinder nicht gläubig halten .. Die Kinder ſind nicht zur Vernunft kommen, darum könnten ſie nicht gläuben? Wie wenn du durch ſolche Vernunft wäreſt ſchon vom Glauben kommen, und die Kinder durch ihre Unvernunft zum Glauben kommen? Lieber was Gutes thut die Vernunft zum Glauben und Gottes Wort? Iſts nicht ſie, die dem Glauben und Gottes Wort auf das höheſte widerſtehet, daß niemand für ihr zum Glauben kann kommen, noch Gottes Wort leiden will, ſie werde denn geblendet und geſchändet, daß der Menſch muß ihr abſterben und gleich werden ein Narr, und ja ſo unvernünftig und unverſtändig, als kein jung Kind, ſoll er anders gläubig werden .. Dazu ſage mir, wo bleibet die Vernunft des Chriſtgläubigen, wenn er ſchläft, ſo doch ſein Glaube und Gottes Gnade ihn nimmer läßt? Kann hier der Glaube ohne Zuthun der Vernunft bleiben, daß ſie es nicht gewahr wird; warum ſollte er auch nicht anfahen in den Kindern, ehe die Vernunft darum etwas weiß? .. Gottes Werke ſind heimlich und wunderlich, wo und wenn er will; wiederum auch offenbarlich genug, wo und wenn er will, daß uns darüber zu urtheilen zu hoch und zu tief iſt .. Welche nicht von ſich ſelbſt herkommen (zur Taufe), ſondern herzugebracht werden, wie Chriſtus heißt die Kindlein herzubringen, derer Glaube befiehl dem, der ſie heißt herzubringen, und täufe ſie auf deſſelben Befehl, und ſprich: HErr du bringeſt ſie her und heißeſt ſie täufen, ſo wirſt du wohl für ſie antworten, da verlaß ich mich auf; ich darf ſie nicht wegtreiben, noch ihnen wehren; haben ſie das Wort nicht gehöret, dadurch der Glaube kommt, wie es die Alten hören, ſo hören ſie es aber wie die jungen Kindlein. Die Alten faſſens mit Ohren und Vernunft oft ohne Glauben; ſie aber hörens mit Ohren ohne Vernunft und mit Glauben, und der Glaube iſt ſo viel näher, ſo viel weniger der Vernunft iſt, und ſtärker der iſt, der ſie herzubringet .. [Glaube an Gottes Wort ja gar viel ein ander und tiefer Ding iſt, denn das, das die Vernunft mit Gottes Wort thut] .., daß mich dünket, ſollte eine Taufe gewiß ſeyn, ſo ſei der Kinder Taufe die allergewiſſeſte, eben um des Wortes Chriſti willen, da er ſie heißt zu ſich bringen, da die Alten von ſich ſelbſt kommen, und daß in den Alten mag

firmation als ſubjective Ergänzung der Taufe zu betrachten, in unmittelbare Verbindung mit der Taufe bringt. Ueber die meiſten übrigen einzelnen Punkte des Taufdogmas, namentlich auch über Verluſt der Taufgnade (als ſolcher), über Wiederholung des Taufſacraments und Taufe der Häretiker, denkt die lutheriſche Kirche im Weſentlichen wie die katholiſche [121]); in letzterer Beziehung tauft ſie alſo bloß übertretende Socinianer und überhaupt Unitarier, und zwar nicht rebaptizat, ſondern (nun erſt) recte baptizat, wiewohl ſie es ſonſt theils um des äußerlichen Bekenntniſſes, theils um der Gefahr der inneren Berührung mit unreiner Lehre willen keineswegs für gleichgültig erklärt, in welcher Kirchengemeinſchaft die Taufe verrichtet wird. Ueberhaupt iſt, nächſt jener katholiſchen

---

Trügerei ſeyn der offenen Vernunft halben" ꝛc. (Vergl. Ev. pred. D. 12. p. tr., Th. XIV. S. 260: „Die Kindlein ſtehen da bloß und nackend an Leib und Seele, haben keinen Glauben, kein Werk. Da tritt her die chriſtl. Kirche und bittet, Gott wolle ihm den Glauben eingießen, nicht daß unſer Glaube dem Kinde helfen ſoll, ſondern daß es einen eigenen Glauben gewinne" ꝛc.; Ev. pred. D. 19. p. tr., XIV, 347 a: „Wir ſagen alſo, daß der fremde Glaube nicht helfe zur Seligkeit, wenn auch zwo Chriſtenheiten daſtünden. Der Chriſt muß ſelber gläuben an Chriſtum; denn ich bin nicht für das Kind geboren, werde auch nicht für daſſelbige ſterben, es hat einen eigenen Tod und Geburt .. Alſo taufe ich das Kind nicht in meinen oder der Chriſtenheit Glauben, ſondern mein Glaube und der Chriſtenheit bringet das Kind herzu, darum, daß er ihm gebe einen eigenen Glauben, daß es auch gläube, wie ich gläube" ꝛc.; desgl. den trefflichen ganzen Brief von der Wiedertaufe, vom J. 1528, Th. XIX. S. 674 ff.; z. B. S. 680 f.: „Daß ſie ſagen, die Kinder können nicht gläuben, womit wollen ſie das gewiß machen? .. Es iſt ja nicht wider die Schrift, daß ein Kind gläube, wie St. Johannis Exempel zeigt .., ſondern der Schrift gemäß; ſo muß dein Grund wider die Schrift ſeyn, daß Kinder nicht gläuben mögen" ꝛc.; u. a. Stellen).

121) Ueber Taufe der Häretiker und Taufwiederholung denkt auch die reformirte Kirche der lutheriſchen gleich; (die Taufwiederholung wird ausdrücklich von der Conf. Belg. art. 34. verpönt, und eine in der kathol. Kirche geſchehene Taufe ausdrücklich von der Conf. Gall. art. 28. — wie eine wenn nur auf den dreieinigen Gott durch Irrlehrer verrichtete Taufe von Calvin Epp. et Resp. ed. Genev. p. 458 — für gültig erklärt); ihre Anſicht von Verluſt der Taufgnade aber iſt eine andere, indem ſie eine eigentliche Mittheilung von Taufgnade gar nicht kennt, als etwa nur bei den Prädeſtinirten, bei denen ſie dann wieder auch keine Möglichkeit eines Verluſtes ſtatuirt.

Satisfactionstheorie für die perſönlichen Sünden, der einzige bedeutende und öffentliche Streitpunkt zwiſchen beiden Confeſſionen hinſichtlich der Taufe nur der, wie er aus dem oben (§. 38., vergl. beſonders S. 222 f. u. 226) über die Erbſündendifferenz Bemerkten ſchon hervorleuchtet, daß die katholiſche Dogmatik behauptet, daß durch die Taufe die Erbſünde ihrem W e ſ e n nach ausgetrieben werde, die lutheriſche dagegen in tieferer Sünden- und — zufolge des Gegenſatzes gegen das Magiſche des Opus operatum — lebendigerer, geiſtigerer Sacramentserkenntniß, daß die S c h u l d der Erbſünde und der Sünde überhaupt getilgt werde, obgleich ſie ſelbſt auch noch bleibe; wozu dann, als eine Folge eben derſelben divergirenden Sacramentserkenntniß und deſſelben lutheriſchen Gegenſatzes gegen das katholiſche Opus operatum, eben nur noch der Dissensus hinſichtlich der Kindertaufe hinzu zu nehmen iſt, deſſen Princip dann aber freilich von dem bedeutendſten Einfluſſe auf die ganze Taufpraxis in manchen Beziehungen[122]) ſeyn mußte.

2. Nach der Lehre der g r i e c h i ſ c h e n K i r c h e, wie ſie in der Confessio orthodoxa ausgeſprochen wird, nimmt die Taufe, als das erſte Sacrament, das zuverläſſige Siegel des ewigen Heils, alle Sünden hinweg, bei Kindern die Erbſünde, bei Erwachſenen dieſe und die perſönlichen Sünden. Sie erneuert den Menſchen, verſetzt ihn wieder in den Zuſtand der Gerechtigkeit und Unſchuld, in dem er ſich vor dem Falle befand, und macht ihn zu einem Gliede des Leibes Chriſti[123]). Deshalb iſt die Taufe nothwendig, und auch bei Kindern anzuwenden[124]). Sie wird ordentlicherweiſe von Prieſtern verrichtet, kann aber auch im Nothfall von

---

122) Z. B. bei Juden- und Heidentaufen.

123) Conf. orthod. p. 159 sq.: *Τὸ βάπτισμα τόσην δύναμιν ἔχει, ὅπου ἔστωντας καὶ νὰ μὴ δίδεται δεύτερον, εἶναι ἀναμφίβολος σφραγὶς τῆς σωτηρίας τῆς αἰωνίου, καὶ ποῖος νὰ εἶναι ὁ καρπὸς καὶ τὸ κέρδος τοῦ μυστηρίου τούτου, εὔκολα καθ᾽ ἕνας τὸ γνωρίζει. Διατὶ πρῶτον σικώνει ὅλα τὰ ἁμαρτήματα, εἰς μὲν τὰ βρέφη τὸ προπατορικόν, εἰς δὲ τοὺς μεγάλους καὶ τὸ προπατορικὸν καὶ τὸ προαιρετικόν· δεύτερον ὁ ἄνθρωπος ἀνακαινίζεται καὶ ἀποκαθίσταται εἰς τὴν δικαίωσιν ἐκείνην, ὅπου εἶχεν ὕταν ἦτον ἀθῶος καὶ ἀναμάρτητος. . . ἔπειτα οἱ βαπτισθέντες γίνουνται μέλη τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸν κύριον ἡμῶν ἐνδυόμεθα.*

124) Vergl. Conf. orthod. p. 158 sqq.; Ierem. in Actis Würtemb. p. 188; Metroph. Critop. c. 7. p. 87; Dosithei Confess. c. 16.

jedem Chriſten beiderlei Geſchlechts verwaltet werden[125]; und auch die von Häretikern, wenn nur im Namen der Dreieinigkeit vollzogene Taufe iſt gültig[126]. Bei Adminiſtration der Taufe iſt die dreimalige U n t e r t a u ch u n g weſentlich, weil nur ſo der Täufling ganz von der Erbſünde gereinigt werden kann[127].

---

125) Vergl. Conf. orth. p. 159 (εἰς καιρὸν τινος ἀνάγκης ἠμπορεῖ νὰ τὸ κάμῃ τὸ μυστήριον τοῦτο καὶ κοσμικὸν πρόσωπον ἀνδρὸς ἢ γυναικός); Metrop. Critop. und Dosithei Confess. ll. cc.

126) Vergl. Conf. orthod. p. 157. (Indeß ſoll — nach H e i n e c c i u s — in der ruſſiſchen Kirche lange eine Wiedertaufe chriſtlicher Convertiten üblich geweſen ſeyn.)

127) Die Conf. orth. p. 157 hebt dieſe κατάδυσις (καταδύεσθαι τρὶς ἐν τῷ ὕδατι) als nothwendig hervor; desgleichen Metroph. Critop. Confessio p. 86 und Ierem. in Act. Würtemb. p. 238. Dies iſt alſo ein Punkt, in welchem die griechiſche Kirche von der r ö m i ſ ch = k a t h o l i ſ ch e n divergirt. (Bis ins 13. Jahrh. nehmlich war auch im Abendlande die Untertauchung gewöhnlich, wurde aber alsdann bei den Lateinern durch die Beſprengung verdrängt. Noch Thomas Aquinas Summ. P. III. qu. 66. art. 6. [„in immersione expressius repraesentatur figura sepulturae Christi, et ideo hic modus baptizandi est communior et laudabilior“] giebt der Untertauchung den Vorzug, obſchon er dieſelbe nicht nothwendig findet [„Ablutio fieri potest per aquam, non sol. per modum immersionis, sed et. per mod. aspersionis vel effusionis .. quamvis tutius sit baptizare per mod. imm. .. Immersio non est de necessitate baptismi“]. Dem Catech. Rom. 2, 2, 17 erſcheint der Unterſchied zwiſchen Beidem adiaphoriſtiſch. In der l u t h e r i ſ ch e n, wie in der r e f o r m i r t e n Kirche iſt die Beſprengung gewöhnlich geworden [zufolge moderniſter Weichlichkeit häufig ſelbſt nur Berührung], wiewohl manche Stellen L u t h e r s und der lutheriſchen Symbole, ohne die Differenz im Gebrauche ſehr wichtig zu machen, entſchieden mehr für Untertauchung ſind; vergl. Luthers Sermon vom Sacr. der Taufe, Lpz. A. Th. XXII. S. 139: „Die Taufe heißet auf Griechiſch baptismus, zu Latein mersio, d. i. wenn man etwas ganz ins Waſſer tauchet, das über ihm zuſammengehet. Und wiewohl an vielen Orten der Brauch nimmer iſt, die Kinder in die Taufe gar zu ſtoßen und zu tauchen, ſondern ſie allein mit der Hand aus der Taufe begeußt, ſo ſollt es doch ſo ſeyn und wäre recht, daß man nach Laut des Wörtleins Taufe das Kind oder jeglichen, der getauft wird, ganz hinein ins Waſſer ſenkte und täufte, und wieder herauszöge; denn auch ohne Zweifel in deutſcher Zungen das Wörtlein Taufe herkömmt von dem Wort Tiefe, daß man tief ins Waſſer ſenket, was man täufet“ ꝛc.; deſſ. Epiſtelpred. D. 6. p. tr., Lpz. A. XIV, 139: „Wiſſet ihr nun, warum und wozu ihr getauft ſeid, und was es bedeutet, daß ihr unter das Waſſer getaucht, daß es über euch zuſammen gegangen?“ ꝛc. vergl. mit S. 141; Kl. Katech. Taufe Nr. 4: „Es bedeutet

§. 58.

Lehre der kleineren eigenthümlichen Kirchenpartheien von der Taufe.

Ungleich weſentlicher, als die katholiſche und griechiſche Kirche von der lutheriſchen, unterſcheidet ſich in der Lehre über die Taufe von derſelben — wie oben §. 56. bemerkt — die reformirte; und die Lehre ſämmtlicher kleineren eigenthümlichen Kirchenpartheien von der Taufe iſt nun eben nichts anders, als eine mehr oder minder modificirte oder fortgebildete reformirte.

1. Swedenborg lehrt von der Taufe [128]), daß ſie eine innere Reinigung durch drei Stufen hindurch bewirken ſolle; erſtens führe ſie in die chriſtliche Kirche ein; zweitens werde durch ihre Vermittelung der Chriſt zur Erkenntniß und Anerkenntniß des Heilandes und Erlöſers gebracht; drittens ſolle der Menſch in ihr durch den Herrn wiedergeboren werden. Dieſe drei Zwecke der Taufe ſeien aber an ſich Eines und daſſelbe, und verhielten ſich zuſammen wie Urſach und Wirkung und die Vermittelung beider. Hienach behauptet die Swedenborgiſche Lehre von der Taufe eine Mittelſtelle zwiſchen der lutheriſchen und reformirten. Doch ſchließt ſie ſich weſentlich mehr an die letztere an, indem, die Geſammtlehre von der Taufe kurz zuſammenfaſſend, der Swedenborgiſche Katechismus (Fr. 25.) unter den beiden ſacramentlichen Mitteln, bei der Wiedergeburt zu unterſtützen, die Taufe nur für „das mit göttlichem Einfluß begleitete Zeichen und Mittel der Einführung in die Kirche des Herrn" erklärt.

[ſolch Waſſertaufen], daß der alte Adam .. ſoll erſäufet werden .., und wiederum täglich herauskommen und auferſtehen ein neuer Menſch ꝛc.," und Gr. Katech. Taufe p. 548: „Das Werk aber oder Geberde iſt das, daß man uns ins Waſſer ſenket, das über uns hergehet, und darnach wieder herauszeucht; dieſe zwei Stücke, unter das Waſſer ſinken und wieder herauskommen, deutet die Kraft und Werk der Taufe" ꝛc. Calvin erklärt ſich über dieſen Gegenſtand Institut. IV, 15, 19. dahin: „Caeterum mergaturne totus qui tingitur, idque ter an semel [ſelbſt alſo ein= oder dreimaliges Untertauchen iſt ihm adiaphoriſtiſch], an infusa tantum aqua aspergatur, minimum refert; sed id pro regionum diversitate ecclesiis liberum esse debet. Quamquam et ipsum baptizandi verbum mergere significat, et mergendi ritum veteri eccl. observatum fuisse constat.")

128) S. Vera chr. rel., ed. Angl. vol. II. p. 389.

2. Dagegen haben die Arminianer die reformirte Lehre von der Taufe noch mehr rationaliſirt. Schon die Arminianiſche Definition der Sacramente überhaupt (ſ. §. 54.), daß ſie Bundeszeichen ſeien, mittelſt deren Gott ſeine Gnade den Menſchen verſinnliche und beſiegle, der Menſch aber ſich zum Gehorſam gegen Gott verpflichte, führt darauf hin, zumal da bald ſelbſt dieſe Definition noch für zu viel ſagend erklärt ward, und man eigentlich über die Wirkungsweiſe der Sacramente gar nichts zu wiſſen bekannte. Die Arminianer [129]) betrachten die Taufe als einen äußeren von Chriſto verordneten Gebrauch, wodurch der Täufling theils ſein Bekenntniß des Chriſtenthums ausſpricht, theils die Verheißung der göttlichen Gnade in ſich bekräftigt. Unmündige Kinder zu taufen war ſonach kein Grund mehr vorhanden [130]). Man unterließ die Kindertaufe aber Anfangs darum

---

129) S. Limborch Theol. christ. 5, 67, 5. — Vergl. die etwas weitläuftigere Begriffsbeſtimmung Conf. Remonstr. 23, 3: „Baptismus est primus N. T. publicus et sacer ritus, in quo foederati omnes (nullo aut aetatis aut sexus discrimine) per solennem aquae ablutionem ecclesiae inseruntur et cultui divino initiantur, sive idcirco in nomen patris et filii et sp. s. aquae immerguntur vel aqua abluuntur, ut hoc veluti symbolico signo ac sacra tessera confirmentur de gratiosa Dei erga ipsos voluntate, quod sicut aqua sordes corporis abluuntur, ita ipsi per sanguinem et spiritum Christi (modo sua ipsorum culpa gratiosum hoc foedus irritum non fecerint) intus purgandi, sive a reatu omnium peccatorum plenissime liberandi, et tandem .. aeterna felicitate donandi sint; ac simul etiam ex altera parte ipsi obligentur, eoque palam declarent, se omnem salutem suam a solo Deo et Domino I. Chr. .. constanter exspectare, ipsi ex animo confidere, eique abiectis peccatorum omnium sordibus .. virtute sp. s. per omnem vitam obedire velle.“

130) Geſchweige denn daß man die Verdammniß ungetaufter Kinder behauptet hätte. Dies beſtreitet Limborch Theol. christ. 3, 5, 2 geradezu als einen Irrthum, und ſpricht den Satz aus: „Omnes infantes, sicut per Adamum moriendi necessitati subiiciuntur, ita nostro iudicio ex morte liberantur per Chr., sive baptizati sint sive non.“ — (In ähnlicher Indifferenz, wie die Kindertaufe, wird auch remonſtrantiſcherſeits die ſ. g. Ketzertaufe betrachtet, indem Episcopius Respons. ad dilemmata pontif. p. 162 sq. es für gleichgültig erklärt, ob die von Ketzern Getauften noch einmal zu taufen ſeien, — und aus derſelben Quelle freilich fließt auch die im Verhältniß zu der reformirten Kirche

nicht, weil dieſelbe, ob auch in keiner Weiſe nothwendig, doch ein hohes Alter für ſich habe und ihre Abſchaffung Aergerniß geben könnte [131]), fand indeß allmählig dieſe Gründe ungenügend, und taufte Kinder nicht mehr.

3. Den Mennoniten (ſowie auch den Baptiſten [132])) iſt die Taufe Zeichen und Siegel der Einverleibung in Gottes Gemeine. Sie theilt eine göttliche Kraft nicht mit, ſondern verſinnbildet nur die ſtets aus Gott auf die Gläubigen ausſtrömenden Kräfte, ſo daß Alles dabei auf den Glauben des Täuflings ankommt [133]). Deshalb, weil nur Erwachſene glauben und bußfertig ſeyn könnten, verwarfen die Mennoniten die Kindertaufe [134]),

---

größere, an ſich aber achtungswerthe gewiſſe Nachſicht hinſichtlich der Nothtaufe [Apol. Conf. Remonstr. p. 246 sq. vergl. Limborch Theol. chr. 5, 69, 3]).

131) Apolog. Remonstr. c. 23. p. 247: „Remonstrantes ritum baptizandi infantes ut perantiquum .. haud illubenter etiam in coetibus suis admittunt adeoque vix sine offensione et scandalo magno intermitti posse statuunt; tantum abest, ut eum seu illicitum aut nefastum improbent ac damnent. Sed nec arbitrantur tamen propterea, eum ut praecise observatu necessarium vel ex praecepto Chr. vel ex traditione apost. vel alia certa atque indubitata auctoritate tenendum, urgendum aut imperandum esse."

132) Vergl. über dieſe Alberti Briefe IV, 1316. 1341.

133) Vergl. Ris Confess. art. 32.: „Tota externi baptismi actio nobis ante oculos ponit, testatur et significat, I. Chr. poenitentem et credentem hominem interne baptizare in lavacro regenerationis et renovatione sp. sancti, abluens per virtutem et merita sanguinis sui effusi omnes animae maculas atque peccata, et per virtutem et operationem sp. s., qui vera . . aqua est, internam animae malitiam, redditque eam coelestem, spiritualem" cet. Vergl. Anm. 134.

134) Ris Conf. art. 31.: „Sacer baptismus est externa, visibilis et evangelica actio, in qua sec. Chr. praeceptum et praxin apostolor. ad finem sanctum aqua baptizantur in nomine patris, f. et sp. s., qui doctrinam sancti evangelii audiunt, credunt et libenter poenitenti corde accipiunt. Tales enim iussit Christus baptizari, *sed neutiquam infantes*." Auch in der Confeſſ. der verein. Frieſ. u. Deutſch. iſt nur von bapt. adultorum die Rede; und in den Frankenthaler Verhandlungen wurde die Kindertaufe verworfen als von Chr. nicht geboten, und behauptet, „infantes salvari absque baptismo per merita Christi, et nemini signum baptismi convenire nisi credenti" (ſ. Schyn plen. deduct. p. 236).

ſelbſt als antichriſtiſch [135]), und tauften — in ſteter Verbindung mit einem vom Täufling ſelbſt abzulegenden Glaubensbekenntniſſe — bloß Erwachſene [136]) (auch Convertiten, die als Kinder bereits eine vermeintlich nichtige Taufe empfangen hatten [137])), und zwar durch völliges Untertauchen.

4. Zur Geſtaltung der eigenthümlichen ſocinianiſchen Lehre von der Taufe wirkte F. Socin's beſondere perſönliche Stellung nicht unweſentlich mit. Die polniſchen Unitarier, an die er ſich anſchließen wollte, hatten von ihm verlangt, daß er zuvor ſich von neuem taufen laſſen ſolle. Er verweigerte dies aber, und legte die Weigerungsgründe dar in ſeiner Disputatio, an homini christiano *aquae baptismo* carere liceat. Er erklärte hier Wiedertaufe für erlaubt, wenn ſie jemand verlange, nicht aber für nothwendig, und zwar dies aus dem charakteriſtiſchen bedeutungsvollen Grunde, weil für die Waſſertaufe überhaupt kein Befehl Chriſti vorhanden ſei, und man alſo nicht bloß die Kindertaufe, ſondern jede Taufe überhaupt unterlaſſen könne [138]). Demzufolge wurde

---

135) Vergl. das Horn. Bekenntniß Art. 21.: „Es wird mit großen Reden verworffen die Taufe der jungen nichts wiſſenden Kinder; ſondern halten dieſelbe vor eine Menſchenpflanzung im Reiche des Antichriſts verſiret, welche mit Recht gebühret ausgerottet und verworffen zu werden, nachdemmahle in dem gantzen N. T., noch von ſeinen Apoſteln im geringſten nichts davon befohlen noch geſchrieben iſt; ſondern iſt in der That nichts anders, als eine Verachtung und Vertretung der wahren Taufe Chriſti, in vielen Theilen ſtreitig gegen dieſelbe."

136) Die gewöhnlichſte Taufzeit iſt jetzt das Alter von 18 bis 22 Jahren; doch wird die Taufe öfters theils aus Gleichgültigkeit gegen dieſelbe, theils aus Vorurtheil, auch erſt im 30. bis 50. Jahre verrichtet; ſ. Fliedner Collektenreiſe nach Holland und England Th. I. S. 138.

137) Das Bekenntn. der verein. Frieſ. u. Deutſch. art. 11. ſagt zwar: „Hominem sub conditione verae poenitentiae et scripturae conformis fidei semel baptizatum nunquam rebaptizamus." Dieſe Worte ſollen aber eben zugleich einer Kindertaufe den Charakter eigentlicher Taufe nehmen.

138) Keinesweges, erklärte Socin in der Schrift de baptismo aquae, habe Chriſtus ſelbſt die Taufe als Initiationsritus angeordnet, ſondern in den Stellen Matth. 28, 19 u. Marc. 16, 16 bedeute das βαπτίζειν bloß einweihen zum chriſtlichen Bekenntniſſe ohne alle Beziehung auf Waſſeruntertauchen; die Apoſtel aber hätten, und zwar ohne Vorſchrift Chriſti, nur die erwachſenen Juden und Heiden, und auch dieſe nicht immer, getauft

im Rakauiſchen Katechismus Anfangs die Taufe nicht unter die

(cap. 2. 3. 15. [p. 720: „Cum eo tempore aliquis externus ritus ad eos initiandos, qui ad Christum convertebantur, adhibendus esset, nullus decentior videri potuit, quam is, qui non modo novitatem illam vitae Christianor. propriam ac peccatorum per Dei gratiam condonationem atque abstersionem repraesentaret, ut sic dixerim, et paene ob oculos poneret, verum etiam in Dei populo iam receptus et frequenti usu comprobatus fuisset"]). Auf dieſer Baſis ruht denn die ganze weitere Sociniſche Auslaſſung über die Taufe, namentlich über den nur temporären Zweck und die Entbehrlichkeit derſelben, (c. 16. p. 734 b.: „Abunde probatum, non fuisse omnibus, qui Christi discipuli esse velint peraeque et in perpetuum aquae baptismum suscipiendi praeceptum datum, et ob eam rem posse quempiam et nominari et revera esse Christianum, licet aquae baptismum vel nunquam vel non rite, cum tamen posset, acceperit"), aber zugleich auch über ihre Statthaftigkeit überhaupt (c. 17. p. 736 a.: „Quoniam passim receptum est, ut qui ecclesiae annumerari debeant, aquae baptismo sint tincti: tingantur porro aquae baptismo omnes, qui pro iam tinctis non habentur; nihil enim prohibet, quo minus id fieri possit, quamvis ut fiat praeceptum non fuerit") und in gewiſſen Fällen Räthlichkeit (p. 736 b.: „Dico censere me, ut quicunque ex Iudaeis vel Turcis vel aliis, qui I. Chr. religionem minime profitentur, ad ipsum Chr. convertuntur, in ipsius I. Chr. nomen omnino aqua baptizentur ipsique ea ratione initientur. Etsi enim ea de re nullum expressum et perpetuum mandatum exstat, apostolos tamen, qui id facere consueverunt, imitari decet"), u. ſ. w. Hinſichtlich der Kindertaufe insbeſondere, und zunächſt der Taufe von (unitariſchen) Chriſtenkindern, beſtimmt er (c. 17. l. c. p. 737 a.), „ut, quando . . non, vel si infantes baptizentur, id per se ipsum quidquam mali parere posse videtur, potestas unicuique fiat suos infantes vel baptizandi vel secus." („Hanc — fährt er dann fort — infantium suorum baptizandi vel non baptiz. libertatem ad eos etiam extendimus, qui tum primum ad Chr. ecclesiam sunt aggregandi.") „Qui autem infantes ex fratribus nati baptizati non fuerint, ii . . postquam ita adoleverint, ut suae fidei rationem reddere possint in I. Chr. nomen aqua tingantur." — Vergl. mit allen dieſen Aeußerungen Socins ſelbſt auch die in ſ. ep. Opp. I. p. 383: „De aqu. bapt. ego ita sentio, eum ecclesiae in perpetuum praescriptum non fuisse" cet. „Dico, aquae bapt. ad ecclesiam externam hoc tempore instaurandam meo iudicio nihil pertinere remque indifferentem esse, atque idcirco non esse, quod de eo quidquam explicatius dicam."

praecepta Christi geſtellt [139]), ſondern nur als apoſtoliſcher Gebrauch bei den Proſelyten aufgeführt [140]), die Kindertaufe jedoch, wiewohl ohne Verdammung derer, welche ſie übten, ausdrücklich verworfen [141]). In ſpäteren Ausgaben des Katechismus aber wurde die Taufe praeceptum Christi genannt, und mit dieſer und ähnlichen ſpäteren Modificationen iſt die geſammte ſocinianiſche Lehre von der Taufe im Zuſammenhange nun folgende [142]):

a. Die Taufe iſt nur ein Ritus [143]), allerdings von Chriſto eingeſetzt, aber zunächſt bloß für die damalige Zeit, zur feierli-

139) Cat. Rac. qu. 333: „Quae vero sunt praecepta Domini Iesu, ut vulgo vocant, ceremonialia? Est unum duntaxat, coena nempe Domini.“

140) Cat. Rac. qu. 345: „Quid vero sentis de aquae baptismo? Id quod sit ritus exterior, quo homines vel e Iudaismo vel e Gentilismo ad religionem christianam accedentes manifeste profitebantur, se Christum pro Domino agnoscere.“

141) Ib. qu. 346. 347: „Num ergo ad eum ritum infantes pertinent? Nullo pacto. Nam nec in scripturis ullum mandatum aut exemplum ea de re habemus, neque ipsi, ut res ipsa indicat, Christum pro suo servatore agnoscere per aetatem possunt. Quid vero de iis sentiendum est, qui infantes baptizant? Quantumvis hac in re errent, non licet tamen ideo eos condemnare, modo alioquin idololatrae non sint, sed pie secundum Chr. praecepta vivant, et alios sententiam ipsorum repudiantes non persequantur. Non consistit enim regnum Dei in huiusmodi externis“ cet.

142) S. Catech. Racov. quaest. 345 — 351.

143) Und zwar (nach Cat. Rac. qu. 345. in ſpäteren Ausgg.) „ritus initiationis, quo homines, agnita Christi doctrina et suscepta in eum fide, Christo auctorantur et discipulis eius seu ecclesiae inseruntur, renuntiantes mundo et moribus erroribusque eius, profitentes vero, se patrem et filium et sp. s., qui per apostolos locutus est, pro unico duce et magistro religionis totiusque vitae et conversationis suae habituros esse, ipsaque sui ablutione et immersione ac remersione declarantes ac veluti repraesentantes, se peccatorum sordes deponere, Christo consepeliri, proinde commori et ad vitae novitatem resurgere velle, utque id reipsa praestent sese obstringentes, simul etiam hac professione et obligatione facta symbolum et signum remissionis peccatorum ipsamque adeo remissionem accipientes.“ (Als Form dieſes Ritus wird dabei, p. 222 der letzten Reviſion, ausſchließlich das Untertauchen feſtgeſtellt. „Non recte dicis

chen Aufnahme der Juden und Heiden in die Chriſtengemeinſchaft, die einer Verſinnlichung der Sündenvergebung und inneren Reinigung bedurften [144]).

b. Obgleich die Taufe ſo eigentlich nur eine temporäre Bedeutung hat, ſo kann ſie doch auch auf neuere Proſelyten angewandt werden, wiewohl dies nur kraft der apoſtoliſchen Praxis, nicht kraft eines Befehls Chriſti.

c. Die Kindertaufe iſt etwas Ueberflüſſiges, Zweckloſes, und daher Unvernünftiges. Die Kinder können Chriſtum noch nicht als Erlöſer anerkennen und an ihn glauben, und in der Bibel findet ſich weder Vorſchrift, noch Beiſpiel einer Kindertaufe. Doch ſchadet auch dieſelbe als äußerlich Ding nichts, und kann geduldet werden [145]).

d. Alle von anderen Kirchen behauptete Wirkungen der Taufe, vor Allem Wiedergeburt, dürfen nicht geglaubt werden [146]).

— heißt es antithetiſch —, eos infantes baptizare; non enim baptizant, quod sine totius corporis in aquam immersione et ablutione fieri nequit, sed verticetenus tantum leviter adspergunt; .. quem tamen errorem .. christiana caritas tolerare suadet.“)

144) Vergl. Socin. de bapt. aqu. p. 720, S. 418.

145) Cat. Rac. p. 222 der letzten Reviſion: „Numquid ad baptismum infantes pertinent? Siquidem veteris apost. eccl. morem spectes et finem, in quem hic ritus fuit ab apostolis institutus, ad infantes non pertinet, cum in scripturis nec mandatum nec exemplum ullum hac de re habeamus, nec ipsi fidei in Chr. .. adhuc capaces sint .. Tamen errorem (paedobaptismi) adeo inveteratum et pervulgatum christiana caritas tolerare suadet.“

146) Eine gewiſſe Beziehung der Taufe zur Sündenvergebung nimmt allerdings Socin de bapt. aqu. c. 7. (ſo wie der Catech. Rac. qu. 345. in ſpäteren Editt.; ſ. Anm. 143.) an, nehmlich der Taufe, inſofern ſie professio (et obligatio) iſt; „verum professio ista externae illi ablutioni alligata non est, adeo ut etiam alio modo fieri non queat“ (de bapt. aqu. l. c.); „peccatorum remissionem .. per aquae bapt. adumbratam quidem fuisse et dari quodammodo consuevisse [Hebr. 6, 1. 2.] .., hoc non alia ratione intelligendum est, quam id, quod de donatione sp. s. per manuum impositionem commemorat [scriptura], ut scil. res, quae dabatur, nullo modo ipsi ritui externo alligata esset, nec ab ipsius vi aliqua proficisceretur“ (ib. p.

5. Die Quäker endlich wollen ganz conſequent nach ihrer Lehre von den Sacramenten überhaupt von äußerer Taufe gar nichts wiſſen. Die Taufe, welche Chriſtus anordne, iſt ihnen lediglich die innere Feuer- und Geiſtestaufe [147]). Waſſer löſche das Feuer aus, die Aufmerkſamkeit auf das Aeußere ziehe den Blick von dem allein nothwendigen Inneren ab. Demnach iſt ihnen die Taufe allein die Abwaſchung und Reinigung des Geiſtes von den Flecken der Sünde und der Wandel im neuen Leben [148]). Zu ſeiner äußerſt gezwungenen bibliſchen Beweisführung, daß Chriſtus keinen äußeren Taufact eingeſetzt habe, hat übrigens Barclay Socins Schriften ſtark benutzt.

---

744 b.). Dagegen erklärt über die Wiedergeburt ohne die geringſte Zweideutigkeit Cat. Rac. qu. 348. (nach der ſpäteren Textreviſion, mit der indeß die frühere hier faſt buchſtäblich übereinſtimmt): „Falluntur vehementer (qui putant, homines ritu baptismi regenerari). Etenim regeneratio est rationis et voluntatis nostrae transmutatio et ad Christi doctrinam compositio, ut ipsa vox regeneratio indicat. Verum eiusmodi transformatio in infantibus locum habere nequit. Qui ignorant, quae dextra et sinistra sit, tantum abest, ut res tanti momenti in eos cadat. Adultos vero, in quibus mentis et voluntatis transformatio locum habet, aqua vel ritu regenerari posse, tantum a veritate abest, ut etiam videatur quidpiam hoc idololatriae simile, cum aquae vel ritui hoc vel adscribitur vel sine expressa Dei voluntate adstringitur, quod ipsi Deo et sacro eius verbo, eorum qui regenerandi sunt mentibus percepto, adscribi debet.“

147) Waſſertaufe, ſagt der Katech. der Quäker cap. 11., ſei nur etwas Johanneiſches (Matth. 3, 11).

148) Vergl. Barclai. Apol. thes. 12.: „Sicut unus est Deus et una fides, ita et unum baptisma, non quo carnis sordes abiiciuntur, sed stipulatio bonae conscientiae apud Deum per resurrectionem I. Chr., et hoc baptisma est quid sanctum et spirituale, scilicet baptisma spiritus et ignis, per quod consepulti sumus Christo, ut a peccatis abluti et purgati novam vitam ambulemus.“ Dazu den Commentar §. 6.: „Qui baptismum aquae necessariam christianae rel. institutionem faciunt, quae pura et spiritualis est et minime cerimonialis, novi foederis dispensationi derogant et rursus pro parte legales ritus et cerimonias constituunt, quarum hic baptismus seu aquae lavatio una erat.“ (Die Kindertaufe insbeſondere erklärt Barclay in derſelben Thes. 12. für eine mera traditio humana, cuius nec exemplum nec praeceptum in universa scriptura invenire est.“)

II. Von dem Abendmahle.

§. 59.

Im Allgemeinen.

Das Sacrament des Abendmahls, rein bibliſch aufgefaßt, erſcheint nicht bloß unter den Sacramenten als das bedeutungsvollſte [149]), ſondern auch überhaupt als der Höhepunkt des chriſtlichen Glaubens und des chriſtlichen Lebens, materiell wie formell; formell, indem ja nur die wiederholte Abendmahlsfeier den Chriſten mit der Kirche als dem Leibe des HErrn in fortwährendem reellen Zuſammenhange erhält; materiell, indem nur das Abendmahl, als das leibhaftige Sichmittheilen des lebendigen perſönlichen Chriſtus als Gottmenſchen an die Gemeine, nach ihrer ganzen vollen menſchlichen Weſenheit, die reelle communicative Gemeinſchaft Chriſti und der Gemeine vermittelt, und dadurch alles abſtracte Erkennen und Glauben des Einzelnen [150]) in concretes, lebendiges Haben und Schauen verwandelt. Natürlich aber hat dieſe hohe materielle Bedeutung das Abendmahl doch freilich nur, wo es in Wahrheit iſt [151]).

---

149) Daher auch ſeine alterthümliche (lutheriſche) Bezeichnung als „das Sacrament“ vorzugsweiſe oder „das hochwürdige Sacrament.“

150) Auch in Beziehung auf die Rechtfertigung, als Mittelpunkt des chriſtlichen Lebens, inſonderheit.

151) „In legitimo nimirum eius usu“ Form. Conc. art. 7. p. 760. (S. die Stelle im Zuſammenhange §. 60. gegen Ende). — Vergl. auch Luthers Glaubensbekenntniß (unten im Anhange) in dieſer Beziehung, womit dann auch andere Erklärungen Luthers — darüber nehmlich, daß bei entſtellter ſacramentlicher Ordnung Gottes (und namentlich auch bei der in den reformirten Kirchen als ſolchen üblichen) man nicht meinen dürfe, Leib und Blut Chriſti zu empfangen — im Einklange ſind; vergl. z. B. Luthers Schreiben an Herz. Ernſt von Lüneburg bei de Wette Th. IV. S. 219 f. („Sollten wir uns nehmen laſſen ſolcher Vereinigung, ſo müßten wir zu beiden Theilen geſtatten, daß, wo unſere Leute etwa zu ihnen kämen und das Sacrament empfahen wollten, oder wiederum ihre Leute zu uns kämen, würde der unleidliche Irrthum angehen, daß unſere Leute eitel Brod und Wein empfingen, und doch gläubten, daß der Leib und Blut Chriſti wären, und ihre Leute bei uns den Leib und Blut Chr. empfingen, und doch gläubten, daß eitel Brod und Wein wäre; und der Greuel viel mehr“), ſ. Schreiben an die Frankfurter von 1533 bei Walch Th. XVII. S. 2135, ꝛc.

Was nun die Anſicht der einzelnen chriſtlichen Kirchenpartheien über das Abendmahl betrifft, ſo ſtimmen zuvörderſt und im Allgemeinſten alle mit einer einzigen Ausnahme darin überein, daß ſie als einen von Chriſto eingeſetzten Religionsgebrauch es wirklich feiern. Nur allein die Quäker verwerfen in ihrem conſequenten Spiritualismus dieſe äußere Feier. Aber die das Abendmahl wirklich begehenden Chriſten theilen ſich nun wieder, in zwiefacher Beziehung, in materialer und formaler, in zwei Hauptclaſſen. Formal inſofern, als die lutheriſche Kirche[152]), ſo wie die reformirte[153]) und (wiewohl abweichend) die griechiſche Kirche (ſ. §. 64.), und die kleineren Secten[154]) der Einſetzung des HErrn gemäß glauben, daß das Abendmahl nur unter beiderlei Geſtalt vollſtändig und wahrhaft empfangen werde, die rö-

152) Vergl. Augsb. Conf. Art. 22. Von beider Geſtalt des Sacr.: „Den Laien wird bei uns beide Geſtalt des Sacraments gereicht, aus dieſer Urſach, daß dies iſt ein klarer Befehl und Gebot Chriſti Matth. 26.: Trinket alle daraus" ꝛc.; Apol. C. A. art. 10. de utraque specie coenae Dom.: „Non potest dubitari, quin pium sit et consentaneum institutioni Christi et verbis Pauli, uti utraque parte in coena Domini. Chr. enim instituit utramque partem, et instituit non pro parte ecclesiae, sed pro tota ecclesia;" Schmalk. Artt. Th. III. Art. 6. „(Vom Sacr. des Altars halten wir ..) Und daß man nicht ſoll einerlei Geſtalt allein geben .. Denn obs gleich wahr wäre, daß unter einer (Geſtalt) ſo viel ſei, als unter beiden, ſo iſt doch die einige Geſtalt nicht die ganze Ordnung und Einſetzung durch Chr. geſtift und befohlen; und ſonderlich verdammen und verfluchen wir in Gottes Namen diejenigen, ſo nicht allein beide Geſtalt laſſen anſtehen, ſondern auch gar herrlich daher verbieten, verdammen, läſtern als Ketzerei und ſetzen ſich damit wider und über Chr. unſern HErrn und Gott;" und Form. Conc. art. 7. p. 602: „Reiicimus atque damnamus unanimi consensu .. sacrilegium, quo laicis una tantum pars sacramenti datur; cum nimirum contra expressa verba testamenti Christi calice illis interdicitur, atque ita sanguine Chr. spoliantur."

153) Vergl. Conf. Helv. II. cap. 21.; Art. Angl. 30.; Conf. Scot. art. 22. („Pontificii .. suffurando a populo poculum illud benedictionis horrendum sacrilegium commiserunt"), u. a. St.

154) Die Conf. Remonstr. 23, 5. erklärt ſich ausdrücklich gegen die Kelchentziehung; die ſocin. und mennonit. Confeſſionen enthalten keine ſolche beſtimmte Negative, die indeß durch die ſocin. und mennonit. Praxis gegeben wird.

miſch-katholiſche Kirche dagegen (ſ. §. 63.) daſſelbe für die Laien (ſo wie für die nicht adminiſtrirenden Geiſtlichen) auf bloß die eine von beiden Geſtalten beſchränkt, indem ſie behauptet, daß Chriſtus in jeder von beiden vollſtändig vorhanden ſei; desgleichen formal, doch nur in untergeordneter Beziehung, auch inſofern, als von allen Kirchengemeinſchaften nur die griechiſche Kirche, freilich gegen das apoſtoliſche Gebot (1 Cor. 11, 28) der dem Abendmahlsgenuſſe vorhergehenden Prüfung, auch die Communion der Kinder zuläſſig findet, als nur ſie, die urſprüngliche Begehungsart in der That unſchuldig verleugnend, aber freilich nicht gleich unſchuldig Unweſentliches verweſentlichend, geſäuerten Brodes beim Abendmahle ſich zu bedienen pflegt, u. ſ. w. — Die materiale Hauptdifferenz dagegen — ganz gemäß der oben S. 371 Anm. 3. bezeichneten allgemein ſacramentlichen Divergenz — liegt tiefer. Die lutheriſche Kirche nehmlich (ſ. §. 60.), ſowie die katholiſche und die griechiſche ſehen im Abendmahle ein Gnadenmittel, das dem Genießenden wirklich etwas Himmliſches mittheilt, indem Chriſtus in ſeiner lebendigen leibhaftigen Perſönlichkeit als Gottmenſch darin gegenwärtig iſt, und ſo den Genießenden, nach deren voller menſchlicher Weſenheit, ſelbſt auch dem Leibe zum Segen als Keim der dereinſtigen Auferſtehung zum Leben, ſich mittheilt. Sie glauben mithin an eine reale Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti im Abendmahle und an einen wahren, leiblichen Genuß deſſelben unter dem Brode und Weine [155]). Die reformirte Kirche (ſ. §. 61.) dagegen und die kleineren Secten (§. 62.) [156]) leugnen — als einfache

155) Dies wichtige Gemeinſame der eigenthümlichen lutheriſchen Abendmahlslehre mit der katholiſchen macht es auch erklärlich, wie erſtere, im Grunde die urſprüngliche, — vergl. §. 60. S. 433 f. — für Jahrhunderte doch ſo ſehr in letzterer hat auf- und untergehen können.

156) Wie aber bei allen dieſen Secten nach der Reformation, ſo erſcheint es auch bei allen mittelalterlichen — die überhaupt nur vom Abendmahle noch etwas wiſſen wollten — (bei einem Berengar, den Petrobruſianern, Henricianern, Wikleſiten ꝛc., ſelbſt den Waldenſern und zum Theil den böhmiſchen Brüdern) als etwas Charakteriſtiſches, daß ſie das Weſentliche der reformirten Abendmahlslehre anticipirend feſthielten (zugleich ein Beweis mehr dafür, daß unter allen akatholiſchen Kirchenpartheien allein die lutheriſche Kirche auf, nicht neben, dem ächten uralt katholiſch chriſtlichen Stamme neue Zweige, Blüthen und Früchte zu treiben vermocht hat).

theoretiſche und praktiſche Conſequenz neſtorianiſcher Theorie über die Perſon Chriſti, und noch tiefer dann eines eigentlich auch ihr erſt zum Grunde liegenden allgemeinen Spiritualismus — die leibhaftige Gegenwart und Mittheilung Chriſti nach ſeiner lebendigen Perſönlichkeit im Sacrament, glauben bloß an irgend eine geiſtige Gegenwart Chriſti bei demſelben, und kennen kein weſentlich anderes durch das Sacrament zu empfangendes Heil, als was ſubjectiver Glaube gewährt. Beide Hauptclaſſen theilen ſich aber je wieder in mehrere Unterabtheilungen, die erſte in zwei, weit von einander divergirende, die letztere in mindeſtens drei, einander nähere. Die Unterabtheilungen der erſteren Claſſe bilden die lutheriſche Kirche einerſeits, und die katholiſche und griechiſche andererſeits; die Unterabtheilungen der letzteren Claſſe die Calviniſch reformirte Kirche einerſeits, die Zwingliſch reformirte Kirche, ſo wie noch mehr im Extrem die Arminianer und vollends Socinianer andererſeits, und endlich, in einer gewiſſen, übrigens einheitsloſen Mitte zwiſchen beiden Unterabtheilungen, ja wohl ſelbſt nicht ohne Beziehungen zur erſteren Hauptclaſſe, die Swedenborgianer, Mennoniten und neu (nicht formal nur, ſondern auch real) Unirten. Die lutheriſche Kirche, im Unterſchiede von der katholiſchen, glaubt einfältig und demüthig nach dem Worte der Schrift an das Daß der leibhaftigen Gegenwart Chriſti im Abendmahle, wobei ſie nur alle gotteslälterlichen und voreiligen Gedanken über das Wie abſchneidet, die poſitive Beſtimmung des Wie aber keineswegs dem grübelnden menſchlichen Verſtande überläßt, ſondern ſich unter das göttliche Allmachtswort glaubend, ohne zu ſehen, beugt[157]). Sie glaubt, dem feſten Worte der Einſetzung gemäß, ein ſacramentliches, von Gottes Allmacht um ſeines ein für alle Mal wahrhaftig geſprochenen und nun zu ſeiner Ehre

---

157) Das iſt eben das Eigenthümliche der lutheriſchen und allein der lutheriſchen Abendmahlslehre, in ihrem Unterſchiede ſowohl von der katholiſchen einer-, als von der reformirten andererſeits, daß ſie den menſchlichen Glauben ſo lediglich an Gottes allmächtiges Wort bindet, ohne mit der katholiſchen und reformirten ihn irgendwie an der Krücke des begreifen wollenden Menſchenverſtandes gehen zu laſſen: eine Eigenthümlichkeit, die nun allerdings eine größere Stärke und Tiefe des Glaubens fordert, aber auch allein — eben durch die Bindung an das allmächtige Wort — ihn allvermögend macht.

frei zu bekennenden und nach ſeiner Ordnung ſegnend (in der Conſecration) zu wiederholenden Verheißungswortes willen bewirktes Vorhandenſeyn des Leibes und Blutes Chriſti in, mit und unter dem zugleich freilich ſeine eigne Subſtanz behaltenden Brode und Weine (1 Cor. 10, 16; 11, 28) während der ſacramentlichen Feier, und zwar ſo, daß dabei jeder objectiv Theilnehmende des HErrn Leib und Blut, was ja objectiv vorhanden, empfängt, doch nur die ſubjectiv Gläubigen zum wirklichen ſubjectiven Segen. Die Katholiken[158]) und Griechen dagegen behaupten eine durch den Prieſter im Augenblick und mittelſt der prieſterlichen Conſecration geſchehende Verwandlung des Brodes und Weines in die Subſtanz des Leibes und Blutes Chriſti, und dies empfängt, nach dem Sinne der katholiſchen Kirche, in Gemäßheit ihres tief liegenden theoretiſchen, wie praktiſchen Grundirrthums (§. 54. S. 372 f.), ein jeder Theilnehmer — wenn er nur nicht willentlich widerſtrebt — zum Heile, ganz abgeſehen vom Glauben, ex opere operato. Außer dieſer Lehre von der Transſubſtantiation, welcher zufolge die katholiſche Kirche die conſecrirte Hoſtie den Gläubigen zur Adoration darbietet und die nicht genoſſenen als Leib Chriſti ſorgfältig aufbewahrt, aber zugleich in entſchiedener Abhängigkeit von dieſer Verwandlungslehre, iſt es auch der katholiſchen und griechiſchen Kirche eigenthümlich, daß beide, obwohl nur die römiſch-katholiſche dieſe Anſicht vom Sacrament des Altars zum Mittelpunkte ihres ganzen kirchlichen Lebens macht, das Abendmahl nicht bloß als Sacrament, das von jedem Gläubigen empfangen werden müſſe, ſondern auch als ein wahres Sühnopfer betrachten. Sie wenden nehmlich den Chriſtus, welcher durch die prieſterliche Conſecration — nach einer von ſeinem Verheißungsworte und dem darin angegebenen beſchränkteren Zwecke freilich abſehenden Vorſtellung — ein für alle Mal herbeigeführt und gegeben worden iſt, ſo daß er hinfort in der conſecrirten Hoſtie iſt und bleibt, auch weiter nun dazu an, Gott als Opfer dargebracht zu werden, und glauben demgemäß, in gleichem Widerſpruch gegen die Schrift, als Einklang mit katholiſcher pelagianiſirend verdünnender Würdigung Chriſti Werkes, daß der Chriſtus, welcher ſich einſt blutig am Kreuze für die Menſchheit opferte, im Abendmahle — in der ceremonienreichen Opferhandlung der Meſſe — unblutig

---

158) Vergl. S. 373 Anm. 8.

durch die Hand des Prieſters immerfort geopfert werde zur vollgültigen Sühnung für Lebendige und Todte. All dieſe römiſchkatholiſche überglaubige Zuthat zu der rein bibliſchen lutheriſchen Abendmahlslehre hat nun die reformirte Kirche in ſtreng formal bibliſch reformatoriſchem Streben natürlich entſchieden hinweggeworfen [159]), damit zugleich aber auch, in einer Neigung, der ſinnlichen und irdiſch vernünftigen Wahrnehmung mehr und unbedingter zu glauben, als Gottes Worte, mit dem offenbaren Keime alſo alles Rationalismus als ungläubigen Abthuns [160]), die lutheriſche reine Wahrheit ſelbſt. Zwar will die Calviniſch reformirte Kirche durch das Abendmahl auch wohl in gewiſſem Sinne dem Genießenden etwas Himmliſches mitgetheilt werden laſſen; zuvörderſt aber doch nur dem Gläubigen; der nicht Gläubige — als wäre die Wahrheit der Zuſage des HErrn und der Werth ſeiner Gabe erſt von dem Glauben des Menſchen abhängig — empfängt im Abendmahle nichts als nur Brod und Wein, beides als todte Zeichen des Leibes und Blutes Chriſti, das ſelbſt alſo objectiv doch gar nicht da iſt. Sodann iſt auch das dem Gläubigen im Sacrament Gegenwärtige und Mitgetheilte nicht etwa der lebendige perſönliche Chriſtus, leibhaftig gegenwärtig und mitgetheilt; denn Chriſtus nach ſeiner Menſchheit iſt und bleibt im Himmel, und kann ſich leibhaftig auf Erden nicht mittheilen; nur geiſtig gegenwärtig gewiſſermaßen iſt dem Gläubigen Chriſti im Himmel befindlicher Leib, und nur geiſtig — welcher geiſtige Genuß eines Leibes dann freilich als ein Unding erſcheinen muß,

---

159) Verwerfung der Transſubſtantiation (Conf. Helv. I. art. 22.; Art. Angl. 28.; Conf. Angl. p. 94; Conf. Scot. art. 21.; Heidelb. Kat. Fr. 78.; Decl. Thor. p. 62), der Hoſtien-Adoration (Art. Angl. 28.; Conf. Scot. art. 22.; Declar. Thorun. p. 63), des Meßopfers (Conf. Helv. II. c. 21., Art. Angl. 31.; Heidelb. Katech. Fr. 80, woſelbſt daſſelbe als „eine Verleugnung des einigen Opfers J. Chr. und eine vermaledeiete Abgötterei" bezeichnet wird; u. a.) lag ſo nothwendig ſchon in den allgemeinſten Grundzügen der reformirten Abendmahlslehre, die ja ſelbſt faſt gänzlich aus dieſem negativen und antithetiſchen Intereſſe ſich herausgebildet hat, daß das Gegentheil als völlig undenkbar ſich darſtellt.

160) So gut die katholiſche Zuthat als Aberglaube zu bezeichnen iſt, auch dies reformirte Abthun als Unglaube.

wie der leibliche eines Geiſtes [161]), und wie der Begriff einer Ehe in Gedanken, eines Eſſens mit den Augen ꝛc. — nur geiſtig, reell mithin gar nicht, vielmehr nur im Glauben [162]), genießt er, ſo dieſen Leib und dies Blut des HErrn. Endlich iſt auch dieſer Genuß nicht — wie es Chriſtus freilich geordnet [163]) — Eines

---

161) „Lieber, das iſt nichts geredt," ſo fertigt treffend Luther den geiſtigen Genuß ab (Groß. Bekenntn. v. Abendmahl, Werke Walch XX. S. 1248.). Aber auch ein Zwingli ſelbſt konnte dies Undingliche nicht verkennen. „Nec eos — ſagt er Comm. de vera et falsa rel. (Opp. ed. Tur. a. 1544. T. II. p. 206 b.) — audiendos esse putamus, qui .. sic decernunt: Edimus quidem veram corpoream que Chr. carnem, sed spiritaliter. Nondum enim vident, simul stare non posse, corpus esse et spiritaliter edi" cet. („Corpoream carnem spiritaliter edere nihil est aliud, quam, quod corpus sit, spiritum esse adserere").

162) Das erkennt auch die Concordienformel für das Ergebniß der Calviniſchen Lehre, indem ſie erklärt art. 7. p. 726: „Cum de praesentia corporis et sanguinis Christi in coena loquuntur, non volunt ea in terris adesse, nisi respectu fidei nostrae; h. e. fidem nostram dicunt per visibilia symbola, perinde ut verbum praedicatum, commonefieri et excitari, ut sese attollat atque omnes coelos transscendat, et hoc modo praesens in coelo corpus Chr. eiusque sanguinem, imo ipsum Chr. cum omnibus beneficiis suis, vere et substantialiter, sed tamen *spiritualiter tantum* sumat eoque fruatur." Calvin ſelbſt (Instit. IV, 17, 5) unterſcheidet nun zwar Glauben ſchlechthin und Genuß des Leibes Chr. mittelſt des Glaubens („Illis manducare est duntaxat credere, ego, credendo manducari Chr. carnem, quia fide noster efficitur, eamque manducationem fructum effectumque esse fidei dico; .. illis manducatio est fides, mihi ex fide potius consequi videtur;" ſ. §. 61.); daß dieſe Unterſcheidung aber in der hier in Betracht kommenden Rückſicht bedeutungslos iſt, leuchtet ein, auch wenn Calvin nicht ohnehin gerade in Bezug auf das Abendmahlsſacrament ausdrücklich erklärte (Inst. IV, 17, 32.): „cuius omnia ad fidem referenda sunt."

163) Der Geltung des Wortes Chriſti ſetzt Calvin nur Speculation entgegen, freilich aber unter ſehr frommer Hülle („ne quid coelesti Christi gloriae derogetur" — Inst. IV, 17, 19; denn „sub haec corruptibilia elementa retrahere Christum .. prorsus ducimus nefas esse" — Inst. IV, 17, 12; „Christum ipsi in pane locant, *nobis* autem non ducimus fas esse, eum de coelo detrahere" – ib. §. 31; vergl. Calv. Defensio sanae et orthod. doctr. de sacrr., Opp. T. VIII. p. 657: „an somniandum, in nos transfundi eius substantiam, ut sordibus nostris inquinetur?" Vergl. auch Anm. 166.)

mit dem des ſacramentlichen Brodes und Weins, er findet nicht ſtatt in dem Genuſſe eben dieſes Brodes, ja er iſt gar nicht einmal eigentlich abhängig von dem Brode und Weine, ſondern er geſchieht nur zu gleicher Zeit mit, nur neben [164]) dem irdiſchen Genuſſe des bloß irdiſchen Brodes und Weines, welches Leib und Blut Chriſti bloß verſinnbildet, durch eine Wirkung — eben nicht des irdiſchen Genuſſes, ſondern, als des allein alſo im Abendmahl Gegenwärtigen, des allein (ſtatt des 1 Cor. 10, 16 Genannten) durch das Brod Communicirten [165]) — des H. Geiſtes, mittelſt eines Emporhebens — da doch ſonſt freilich in ſeiner ganzen Offenbarungsanſtalt der barmherzige Heiland ſich zu dem ſündhaften Menſchen herabläßt [166]) — des menſchlichen Geiſtes in den Himmel im Glauben, d. h. hier dann [167]) in der Phantaſie. Dieſe im höchſten Grade gekünſtelte Calviniſche Lehre, die dann bei aller durch das Streben nach Verſöhnung des objectiven Gotteswortes mit der ſubjectiven Wahrnehmung veranlaßten Künſtelei doch immer in dem contradictoriſchen Gegenſatze zur lutheriſchen Lehre beharrt, daß nach dieſer Chriſtus in ſeiner leibhaftigen Perſönlichkeit im Sacrament gegenwärtig iſt und leibhaftig ſich mittheilt, nach jener abweſend (jenſeits des Irdiſchen) bleibt und (wenn auch ideal, ſymboliſch, doch real, d. i.) leibhaftig ſich nicht mittheilt, und bei all ihrer einigermaßen erſtrebten, aber freilich

164) Wie es ausdrücklich namentlich der Heidelb. Katech. erklärt; ſ. §. 61.

165) Vergl. Apol. C. A. art. 4. p. 157 u. F. C. art. 7. p. 741 (unten §. 60. Anm. 186.).

166) „Das — hatte Oekolampadius geſagt wider Bilib. Pirkheimer — müſſe ein feiner König der Ehren ſeyn, der ſeinen Leib auf dem Altar auch von den gottloſen Buben laſſe hin- und herwerfen," und ähnlich grundverkehrt, weil dem Worte widerſtreitend, hatte Calvin (ſ. Anm. 163) die Ehre Chriſti vertheidigt. Auf jenes Oekolampadiſche entgegnet Luther (Daß die Worte, das iſt mein Leib, noch veſt ſtehen, Werke Walch XX. S. 1018 ff.): „Daß ſich jemand läßt ehren und von Anderen dienen, iſt eine ſchlechte Ehre und nicht eine göttliche Ehre .. Unſers Gottes Ehre iſt die, ſo er ſich um unſertwillen aufs allertiefſte heruntergiebt, ins Fleiſch, ins Brod, in unſern Mund, Herz und Schooß, und dazu um unſertwillen leidet, daß er unehrlich gehandelt wird, beide auf dem Kreuz und Altar."

167) Ein Glaube nehmlich, der ſich in göttlichen Dingen nicht auf Gottes Wort, ſondern auf ſeine eigenen Gedanken ſtützt, iſt kein Glaube mehr, ſondern Einbildung.

nur ſcheinbar errungenen Objectivität im eigentlichen, tiefſten Reſultate, ſelbſt nach Calvins eignem Geſtändniſſe [168]), doch von der ganz ſubjectiven Zwingliſchen wenn auch augenſcheinlich, doch weſentlich nicht abweicht, konnte natürlich nicht der ganzen reformirten Kirche zuſagen. Ein Theil beharrte redend oder ſchweigend, und zwar im Laufe der Zeit dem äußeren Umfange nach immer zunehmend, bei der völlig kahlen, aber doch denkbaren, weil eben rein rationaliſtiſchen, Zwingliſchen Lehre, und erklärte, in weſentlicher, nur graduell verſchiedener, Uebereinſtimmung mit den Arminianern und im äußerſten Extrem den Socinianern, das Abendmahl für eine bloße ſymboliſche Dankſagungs- und Bekenntnißcerimonie [169]), worin Brod und Wein Chriſti für uns gekreuzigten Leib und für uns vergoſſenes Blut nur ſchlechthin bedeuten. Weder mit Calvin, noch mit Zwingli ganz einig, aber — gewiſſermaßen als Mittler — im Weſentlichſten mit beiden harmonirend, ſind endlich noch zwei jener kleineren Secten, die überhaupt ſämmtlich an den Geiſt der reformirten Kirche ſich theils mehr, theils minder innig anſchließen: nehmlich die Swedenborgianer, welche übrigens Calvin hier ſich mehr nähern als Zwingli'n, ſo daß ſie ſelbſt manches Tiefere aus der lutheriſchen Lehre reſervirt haben, und die Mennoniten, welche entſchieden Zwingli'n näher kommen als Calvin, wozu dann, inſofern gerade das Abendmahl die Lebensfrage der Union iſt, hier auch noch die neu Unirten hinzu zu nehmen ſind, bei denen der Unterſchied eines dreifachen Tropus, eines einigermaßen lutheriſchen, eines reformirten und eines indifferentiſtiſch gemiſchten (welcher letztere

---

168) S. §. 54. Anm. 22. — Damit kommt dann auch das Urtheil der Concordienformel vollkommen überein in der Einleitung zu Art. 7. (ſ. §. 60. 61.): „Posteriores Sacramentarii *sub splendidis verbis* eandem crassam, quam priores habent, opinionem occultant et retinent, quod videlicet praeter panem et vinum nihil amplius in coena Domini sit praesens et ore sumatur“ cet., welche Worte der Epitome die Sol. declaratio p. 726 sqq. näher erläutert.

169) Den Zweck des dankenden Bekennens legt ja freilich auch die lutheriſche Kirche dem Abendmahle bei (vergl. Apol. A. C. art. 3. p. 99: „instituta est Coena Domini, ut .. et foris confiteamur fidem nostram et praedicemus beneficia Christi“); aber nicht bloß dieſen, ſondern nur nebenbei dieſen, und auch nicht denſelben als einen bloß ſymboliſchen.

— als der eigentlich charakteriſtiſche, doch neuerlich mehr wieder zurück tretende — lutheriſche, Calviniſche, Zwingliſche, Swedenborgianiſche, Arminianiſche, Mennonitiſche und Socinianiſche Abendmahlslehre vollkommen, natürlich zu Ungunſten reiner Lehre [170]), indifferenzirt, und als Normalzuſtand bei der kirchlichen Abendmahlsfeier den betrachtet, ſich gar nichts recht Beſtimmtes dabei zu denken [171]), den da nicht Zuſtimmenden aber nun am liebſten eine quäkeriſche Abendmahlspraxis gönnt), freilich nicht zu überſehen iſt. Natürlich kommt bei allen jenen obigen drei Nüancen der reformirten Abendmahlsanſicht, ſofern bei allen die leibhaftige Gegenwart Chriſti im Abendmahle gleicherweiſe wegfällt, bei der Sacramentsverwaltung weder auf ein ſegnendes Sprechen des göttlichen Verheißungswortes (Conſecration), noch auf ein ſonſtiges (zur übrigen Action [172]) gehöriges) freies Bekennen ſeines wahren (des lutheriſcherſeits erfaßten) Inhalts, — welches beides (zuſammt der ganzen, lediglich durch ſacramentliche Feier einer wahren Gegenwart Chriſti bedingten lutheriſchen Altarpraxis [173])) die reformirte Kirche vielmehr entſchieden genug verwirft [174]), — etwas Sonderliches an; und auch die Nothwendigkeit einer Beichte vor dem Abendmahlsgenuſſe [175]), zur Verhütung ſchweren Gerichts (1 Cor. 11, 27—29), können alle die Kirchenpartheien nicht ſtatuiren, nach deren Anſicht der Unwürdige den Leib und das Blut des HErrn ja doch nicht empfängt.

---

170) Denn Rein und Unrein, Geſundheit und Krankheit, Gerade und Ungerade giebt ſtets als Facit das Letztere.

171) In Rheinbaiern und Baden z. B. — den über die dort vollzogene Union öffentlich vorliegenden Urkunden zufolge — iſt durch die Union für das Abendmahl bekanntlich eine dogmatiſche Formel gegeben worden, lediglich des Inhalts, das Abendmahl ſei die ſeligſte Vereinigung mit Chriſto.

172) Zum „legitimus usus“ (ſ. S. 422 Anm. 151).

173) „Sacrament des Altars“ heißt ja darum auch in Luthers Katech. u. in den Schmalk. Artt. das h. Abendmahl.

174) Ihre Anſicht über alle (keinesweges bloß die katholiſche) eigentliche Conſecration insbeſondere ſ. oben §. 54. S. 380 Anm. 32.; den lutheriſch kirchlichen Gegenſatz genauer ſ. bei §. 60. S. 442 ff.

175) Ueber dieſelbe mehr unten bei §. 65, 1.

§. 60.

Lutheriſche Lehre vom Abendmahl insbeſondere [176]).

Frühzeitig, ſchon im J. 1520 in der Schrift von der babyloniſchen Gefangenſchaft [177]), war **Luther** dazu gekommen, die Transſubſtantiation als eine Dichtung ſcholaſtiſch metaphyſiſcher Spitzfindigkeit zu verwerfen; dabei aber behauptete er doch auch ferner unwandelbar die wahrhafte Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti im Abendmahle. Er gründete ſich hiebei felſenfeſt auf die unzweideutigen Einſetzungsworte in der h. Schrift [178])

---

176) Die ſymboliſch begründete formale lutheriſche Lehre von beiderlei Geſtalt des Abendmahls ſ. ſchon bei §. 59. S. 423; hier alſo eigentlich nur die materiale von der Gegenwart Chriſti im Abendmahle.

177) Indeß auch ſchon früher leuchtet durch Luthers Ausdrucksweiſe ſeine nachmalige Lehre durch, wiewohl ſie damals noch durch eine Dogmatik und Kirchenſprache der Zeit gebunden erſcheint, mit welcher Luther um ſo weniger voreilig brechen wollte, da er wohl wußte oder fühlte, daß ſich in älterer Zeit auch ein reinerer Glaube in Worten, wie Verwandlung, μεταβολή, conversio, ausgedrückt hatte. (Führt doch auch ſelbſt noch die Apol. A. C. p. 157 billigend das Gebet des Meßcanons, „ut mutato pane ipsum corpus Christi fiat,“ und den Ausſpruch des Vulgarius, „panem non tantum figuram esse, sed vere in carnem mutari,“ an). Vergl. Luthers Sermon von d. hochw. Sacr. des heil. wahren Leichnams Chr. von 1519 (Lpz. A. Th. XVII. S. 276): „Ueber das Alles hat er dieſe zwo Geſtalten nicht bloß noch lediglich eingeſetzt, ſondern ſein wahrhaftig natürlich Fleiſch in dem Brod, und ſein wahrhaftig natürlich Blut in dem Wein gegeben, daß er ja ein vollkommenes Zeichen gebe. Denn zugleich als das Brod in ſeinen natürlichen wahrhaftigen Leichnam und der Wein in ſein wahrhaftig natürlich Blut verwandelt wird: alſo wahrhaftig werden auch wir in den geiſtlichen Leib d. i. in die Gemeinſchaft Chriſti und aller Heiligen gezogen u. verwandelt .. Etliche üben ihre Kunſt und Subtiligkeit, trachten, wo das Brod bleibe ..; es iſt genug, daß du wiſſeſt, es ſei ein göttlich Zeichen, da Chriſtus Fleiſch und Blut wahrhaftig innen iſt; wie und wo, laß ihm befohlen ſeyn.“

178) „Aus dem Wort — ſagt Luther im Gr. Katech. Abendm. im Anfang (p. 554) — kannſt du dein Gewiſſen ſtärken und ſprechen: Wenn hunderttauſend Teufel ſammt allen Schwärmern herfahren, wie kann Brod und Wein Chriſtus Leib und Blut ſeyn? ſo weiß ich, daß alle Geiſter und Gelehrten auf einen Haufen nicht ſo klug ſind, als die göttliche Majeſtät im kleinſten Fingerlein. Nun ſtehet hier Chriſtus Wort: nehmet, eſſet, das iſt mein Leib, trinket alle daraus, das iſt das neue Teſt. in meinem Blut. Da bleiben wir bei, und wollen ſie anſehen, die ihn meiſtern werden, und

(vergl. mit 1 Cor. 10, 16; 11, 29; u. a. St.), und ſah ſich in ſeinem Glauben noch gekräftigt durch eine ſichere kirchliche Ueberlieferung, die in allen Jahrhunderten dieſen Glauben im Allgemeinen unerſchütterlich behauptet hätte [179]), und zwar in den erſten Jahrhunderten ſelbſt faſt durchgängig [180]) in bibliſcher Reinheit, und in der Folge, als — bei dem Mangel einer ſichernden beſtimmten dogmatiſchen Form und unter poſitiven zeitlichen Einflüſſen — Zuſatz von Aberglauben ihn zwar auch nicht hinwegnahm [181]), doch aber ver-

---

anders machen, denn ers geredet hat .. Denn wie Chriſtus Mund redet und ſpricht, alſo iſt es, als der nicht lügen noch trügen kann .. Und wie kein Heiliger auf Erden, ja kein Engel im Himmel das Brod und Wein zu Chriſtus Leib und Blut machen kann, alſo kanns auch Niemand ändern noch wandeln, ob es gleich mißbraucht wird .. Denn er ſpricht nicht, wenn ihr gläubt oder würdig ſeid, ſo habt ihr mein Leib und Blut, ſondern: Nehmet, eſſet und trinket, das iſt mein Leib und Blut .. Auf den Worten ſtehet all unſer Grund, Schutz und Wehre wider alle Irrthum und Verführung, ſo je kommen ſind oder noch kommen mögen."

179) „Dieſer Artikel — ſagt er (Sendbrief wid. etl. Rottengeiſter an Markgr. Albrecht, Walch A. XX., 2096 f.) — iſt nicht eine Lehre oder Aufſatz außer der Schrift von Menſchen erdichtet, ſondern klärlich im Evangelio durch helle, reine, ungezweifelte Worte Chriſti geſtiftet und gegründet, und von Anfang der chriſtlichen Kirchen, in aller Welt, bis auf dieſe Stunde einträchtiglich geglaubet und gehalten."

180) In kirchlicher Praxis allein herrſchend, in theologiſcher Darſtellung wenigſtens durchaus vorherrſchend.

181) Wie beſtimmt die ſich bildende Transſubſtantiationslehre auch zugleich die reinen Elemente der Wahrheit in ſich enthielt, bezeugen die Lehrſätze des Paſchaſius Radbertus im 9. Jahrh., der als der Begründer jener Lehre betrachtet zu werden pflegt. Er erklärt in ſ. Liber de corpore et sanguine Domini unt. A., Cap. 1, 2: „Patet, quod nihil extra vel contra Dei velle potest, sed cedunt illi omnia omnino .. Quia voluit, licet in figura panis et vini, haec sic esse, omnino nihil aliud quam caro Christi et sanguis post consecrationem credenda sunt .. non alia plane, quam quae nata est de Maria et passa in cruce et resurrexit de sepulcro;" cap. 2, 2: „Sensibilis res intelligibiliter virtute Dei per verbum Christi in carnem ipsius ac sanguinem divinitus transfertur;" cap. 4, 1: „Quia Christum vorari fas dentibus non est, voluit in mysterio hunc panem et vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione Sp. S. potentialiter creari .., ut, sicut de virgine per Sp. vera caro sine coitu creatur, ita per eundem ex substantia panis ac vini mystice idem Christi corpus et sanguis consecretur;" cap. 8, 2.: „Substantia panis et vini in Christi

28

deckte, wenigſtens nie ohne von Zeit zu Zeit auftretende ſtets neue Zeugen der völlig lauteren Wahrheit (vergl. §. 63, 1, b). Auch wurde es ihm leicht, durch eben ſo tiefe, als vielſeitige dogmatiſche und pſychologiſche Erörterungen jene Wahrheit in helles Licht zu ſtellen, und alle ſpiritualiſtiſchen und rationaliſirenden Einwendungen der Gegner, wie beſonders Zwingli's, in ihrer Nichtigkeit darzulegen. Seine wichtigſten Schriften in dieſer Hinſicht ſind ſein „Verkünden wider die himmliſchen Propheten" vom J. 1525, ſein gewaltiges Buch: „Daß dieſe Worte, das iſt mein Leib, noch veſt ſtehen," von 1527, ſein großes „Bekenntniß vom Abendmahle" von 1528, und ſpäter ſein gleichſam teſtamentariſches letztes „Bekenntniß vom h. Sacrament wider die Schwärmer" von 1544. Er ſprach in dieſen und anderen Schriften die auf Gottes feſtes Wort gegründete Ueberzeugung aus von einem unbegreiflichen, aber im Glauben anzuerkennenden Vorhandenſeyn des wahren Leibes und Blutes Chriſti, von einer durchaus und in jeder Beziehung (für Geiſt und Leib) reellen Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti im Abendmahle [182]), in, mit und unter dem Brode

---

carnem et sang. efficaciter interius commutatur;" cap. 15, 1: „Non aestimandum est, quod alterius verbis, quod ullius alterius meritis, quod potestate alicuius ista fiant, sed verbo creatoris, quo cuncta creata sunt et visibilia et invisibilia .., et credendum, quod in Christi verbis ista conficiuntur;" cap. 20, 2: „(Caro et sang. Chr.) hoc sane nutriunt in nobis, quod ex Deo natum est, et non quod ex carne et sanguine .. Quantum distat vita illa aeterna ab ista mortali vita: tantum et iste cibus omnino praeeminet ab illo communi, quo simul nobiscum etiam animalia vivunt," u. A. m. Das weſentlich Wahre in den Worten des Paſchaſius ſtellt ſich ſodann auch aus der Form des hiſtoriſchen Gegenſatzes gegen denſelben hervor; wie z. B. Rabanus Maurus in ſ. Ep. ad Heribaldum (Canis. Lectt. antiqu. ed. Basnage T. II. P. II. p. 311) in Beziehung darauf ſagt: „Quidam nuper de ipso sacramento corporis et sang. Domini non rite sentientes dixerunt, hoc ipsum esse corpus et sang. Domini, quod de Maria virgine natum est, et in quo ipse Dominus pass. est in cruce, et resurrexit de sepulcro. Cui errori quantum potuimus" cet.

182) Den ſacramentlichen leiblichen Genuß des Leibes und Blutes Chriſti im Abendmahle hielt er für etwas ſo Reelles, daß er eben daher den Keim zur Auferſtehung des Lebens im menſchlichen Leibe ableitete. „Daſelbſt [im Abendm.] — ſagt er in der Predigt Lpz. A. Th. XV. S. 612 — hören wir nicht allein dieſen großen Troſt, daß der Leib Jeſu Chriſti für

und Weine (die übrigens dabei [1 Cor. 10, 16] ihre natürliche Subſtanz behielten), bewirkt — nicht etwa durch den Prieſter und ein prieſterliches Wort, ſondern lediglich — durch die Allmacht Gottes um des göttlichen Wortes der Verheißung willen, welches nur der adminiſtrirende Diener der Kirche in der ganzen Action zur Ehre Chriſti frei zu bekennen und ſegnend über die irdiſchen Gaben zu ſprechen habe. Da gegen das Weſentliche dieſer Lutherſchen Lehre Zwingli einwandte, der Leib Chriſti könne ja doch nicht zu gleicher Zeit im Himmel zur Rechten Gottes und auch in voller Realität in den Abendmahlselementen gegenwärtig ſeyn: ſo ergänzte Luther, der dabei auch wohl das Allertiefſte des gegneriſchen Arguments durchſchauete und klar enthüllte [183]), ſeine Abendmahlslehre durch die Lehre, auf welcher nun ebenſo die Wahrheit ſeines Artikels vom Abendmahle beruhte, als ſie, durch die frühere orthodox kirchliche Entwickelung (vergl. §. 42. Ende) auch vollkommen genügend hiſtoriſch begründet und legitimirt [184]),

---

uns gegeben und ſein Blut zur Vergebung unſerer Sünden vergoſſen ſei, welches doch je ſollte genug ſeyn, uns wider die Sünde und den ewigen Tod zu tröſten; ſondern eben ſolch Opfer für unſere Sünde, nehmlich der Leib und Blut J. Chr., wird uns durch Kraft ſeines heiligen Wortes im Brode und Wein zu einer Speiſe und Trank in unſern Mund gelegt, auf daß, wie auch die heiligen Väter davon geredet, unſere ſterbliche Leiber hier auf Erden durch eine unſterbliche Speiſe zum ewigen Leben ernähret werden... Es dienet aber, wie vor geſagt, ſolches Eſſen und Trinken darzu, daß wir in dieſer Hoffnung gewiß werden, daß wir in Ewigkeit leben und im Tode nicht bleiben ſollen, ſintemal unſer Leib auch hier auf Erden nicht allein mit vergänglichem Brod, ſondern mit dem Leib und Blut Chriſti geſpeiſet worden."

183) „Das einige Stück bewegt ſie am allerhöchſten, daß es für der Vernunft aus der Maaßen närriſch iſt zu glauben, daß wir Chriſtus Leib und Blut ſollen im Abendmahl leiblich eſſen und trinken .. Es iſt der Groll und Ekel natürlicher Vernunft, der will und mag dieſes Artikels nicht, .. und will darnach ſich in die Schrift hüllen, daß man ihn nicht kennen ſolle" (Luth.: Daß die Worte, das iſt mein Leib, noch veſt ſtehen, Lpz. A. Th. XIX. S. 401 f.). — Ueber die Differenz über den Begriff des Sitzens zur Rechten Gottes zwiſchen Zwingli, der darin eben ein bloßes Sitzen im Himmel ſah, und Luther, welchem jener Bibelausdruck ein Erhöhtſeyn der Menſchheit Chriſti zur Theilnahme an unbeſchränkter göttlicher Allmacht und nach ſeinem Willen und Wort wirkſamer Allgegenwart involvirte, ſ. oben §. 43. Anfang.

184) Vergl. den Anhang zur Concordienformel mit den Zeugniſſen der h. Schr. u. Kirchenv. über die Perſon und göttliche Majeſtät der Menſchheit Chriſti.

an und für ſich, mit dem Fundamentalartikel des chriſtlichen Glaubens von der Verſöhnung der gefallenen Menſchheit mit Gott durch den Gottmenſchen Jeſus Chriſtus in der allerinnigſten und unzertrennlichſten Verbindung ſtand, die Lehre, daß, da die menſchliche Natur Chriſti vermöge ihrer Einheit mit der göttlichen an allen Eigenſchaften der letzteren Theil nehme, Chriſtus auch ſeiner menſchlichen Natur nach allgegenwärtig, mithin auch im Abendmahle gegenwärtig ſeyn könne, ja dem chriſtlichen Glauben gemäß ſeyn müſſe, weil er da gegenwärtig zu ſeyn klar und einfach verheißen habe (vergl. oben §. 43.). So ward nun auch die lutheriſche Lehre in die kirchlichen Symbole aufgenommen. In den allgemeinſten Ausdrücken iſt ſie in der Augsb. Conf. ausgeſprochen, wo es im 10. Artikel („vom h. Abendmahl") heißt: „Vom Abendmahl des HErrn wird alſo gelehret, daß wahrer Leib und Blut Chriſti wahrhaftiglich unter der Geſtalt des Brods und Weins im Abendmahl gegenwärtig ſei, und da ausgetheilet und genommen wird; derhalben wird auch die Gegenlehre verworfen[185])." Die Apologie erklärt ſich im 4. Artikel ungefähr ebenſo, nur daß ſie (im lateiniſchen Exemplar) die Beſtimmung hinzufügt, der Leib Chriſti ſei „substantialiter" gegenwärtig[186]). Die Schmalkaldiſchen Artikel Th. 3. Art. 6. (vom Sacr. des Altars) enthalten denſelben Grundbegriff, heben aber zugleich die Conſequenz deſſelben hervor, daß Leib und Blut Chriſti nicht allein von den Gläubigen, ſondern auch von den Ungläubigen genoſſen werde[187]); worauf ſie dann außerdem theils gegen ein Abendmahl

---

185) „De coena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint, et distribuantur vescentibus in coena Domini; et improbant secus docentes."

186) Apol. art. 4. p. 157: „..confitemur, nos sentire, quod in coena Domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi, et vere exhibeantur cum illis rebus, quae videntur, pane et vino, his qui sacramentum accipiunt. Hanc sententiam constanter defendimus, re diligenter inquisita et agitata. Cum enim Paulus dicat (1 Cor. 10, 16), panem esse participationem corporis Domini, sequeretur, panem non esse participationem corporis, sed tantum spiritus Christi, si non adesset vere corpus Domini." (Auf dieſe Stelle der Apol. beruft ſich dann auch die Conc.-F. art. 7. Sol. d. p. 741.)

187) Vom Sacr. des Altars halten wir, daß Brod und Wein im Abendmahl ſei der wahrhaftige Leib und Blut Chriſti, und werde nicht allein ge-

unter nur Einer Geſtalt (ſ. oben §. 59. Anf.), theils auch, mit einfach bibliſcher Begründung der eignen Lehre, obgleich mehr thetiſch, als polemiſch antithetiſch, gegen die Transſubſtantiation ſich erklären [188]. Noch etwas genauer hätte Luther die eigne poſitive Vorſtellung ſchon in ſeinen Katechismen, im großen namentlich, dahin beſtimmt, wahrer Leib und Blut Chriſti würden unter dem Brode und Weine, wie der kleine Katechismus ſagt, oder in und unter dem Brode und Weine, wie der größere, dargebracht, ſo daß man alſo Brod und Wein nicht etwa bloß für Brod und Wein, ſondern zugleich für Leib und Blut Chriſti zu halten habe. Das Sacrament des Altars, heißt es im kleinen Katech., „iſt der wahre Leib und Blut unſers HErrn J. Chr., unter dem Brod und Wein uns Chriſten zu eſſen und zu trinken von Chriſto ſelbſt eingeſetzt;“ und der größere ſetzt erläuternd hinzu, wie man von der Taufe ſage, daß ſie nicht bloßes Waſſer ſei, ſo ſage man auch hier, dies Sacrament ſei Brod und Wein, aber es ſei nicht bloßes Brod und Wein, was den Theilnehmenden gereicht werde, ſondern Brod und Wein in dem Worte Gottes eingeſchloſſen und an daſſelbe gebunden, und dieſes Wort Gottes ſei es, wodurch es Sacrament werde und ſein Unterſcheidendes erhalte, ſo daß es zugleich Leib und Blut Chriſti ſei [189]. Dabei heben auch ſchon die Katechismen [190] das Empfangen des

---

reicht und empfangen von frommen, ſondern auch von böſen Chriſten“ („non tantum dari et sumi a piis, sed etiam ab impiis Christianis“).

188) „Von der Transſubſtantiation achten wir der ſpitzigen Sophiſterei gar nichts (subtilitatem sophisticam nihil curamus), da ſie lehren, daß Brod und Wein verlaſſen oder verlieren ihr natürlich Weſen, und bleibe allein Geſtalt und Farbe des Brodes, und nicht recht Brod, denn es reimet ſich mit der Schrift aufs beſte, daß Brod da ſei und bleibe, wie es St. Paulus nennet: das Brod, das wir brechen (1 Cor. 10, 16), und: Alſo eſſe er von dem Brod (1 Cor. 11, 28).“

189) Gr. Katech. p. 553: „Was iſt nun das Sacr. des Altars? Es iſt der wahre Leib und Blut unſers HErrn Chr., in und unter dem Brod und Wein, durch Chriſtus Wort, uns Chriſten befohlen zu eſſen und zu trinken. Und wie von der Taufe geſagt, daß nicht ſchlecht Waſſer iſt, ſo ſagen wir hie auch, das Sacrament iſt Brod und Wein, aber nicht ſchlecht Brod und Wein, ſo man ſonſt zu Tiſche trägt, ſondern Brod und Wein in Gottes Wort gefaſſet und daran gebunden. Das Wort iſt das, das dies Sacr. machet und unterſcheidet, daß es nicht lauter Brod und Wein, ſondern Chriſtus Leib und Blut iſt und heißet“ ꝛc.

190) Wie auch das gleichzeitige Glaubensbekenntniß Luthers (ſ. Anhang).

Leibes Chriſti durch die Ungläubigen hervor[191]), wiewohl ſie ihrer Beſtimmung gemäß ſich beſonders deutlich zugleich gegen die Mißdeutung verwahren, als ob nun alle objectiv Empfangende auch empfingen zu ſubjectivem Segen[192]). Am ausführlichſten endlich erklärt ſich, nachdem durch die kryptocalviniſtiſchen Streitigkeiten ein Gegenſatz in der Abendmahlslehre auch in die lutheriſche Kirche ſelbſt verpflanzt worden war, die Formula Concordiae art. 7. de coena Domini. Nach einer ſcharfen und beſtimmten Theſisangabe[193]) und einer ſehr entſchieden gegen die Calviniſche, wie gegen die Zwingliſche Richtung polemiſchen Einleitung[194]) ſtellt dieſelbe im We-

191) Gr. Katech. p. 554: „Obgleich ein Bube das Sacr. nimmt oder giebt, ſo nimmt er das rechte Sacr. d. i. Chr. Leib und Blut ebenſowohl, als der es aufs allerwürdigſte handelt" ꝛc. (ſ. oben §. 55. S. 394 Anm. 76). „Denn er ſpricht nicht, wenn ihr gläubt oder würdig ſeid, ſo habt ihr mein Leib und Blut, ſondern: Nehmet, eſſet und trinket, das iſt mein Leib und Blut" ꝛc.

192) Worin dieſer ſubjective Segen beſtehe, ſagt der Kl. Katech. „Was nützet denn ſolch Eſſen und Trinken? Das zeigen uns dieſe Worte an: Für euch gegeben und vergoſſen zur Vergebung der Sünden. Nehmlich daß uns im Sacr. Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit durch ſolche Worte gegeben wird" ꝛc. „Darum — ſagt der Gr. Katech. p. 555 — gehen wir zum Sacr., daß wir da empfangen ſolchen Schatz, durch und in dem wir Vergebung der Sünde überkommen . . Denn darum heißet er mich eſſen und trinken, daß es mein ſei und mir nütze" ꝛc. — Wer aber dieſes ſubjectiven Segens theilhaftig werde, erklärt der Kl. Katech. nun deutlich: „Wer empfähet denn ſolch Sacr. würdiglich? Faſten und leiblich ſich bereiten iſt wohl eine feine äußerliche Zucht; aber der iſt recht würdig und wohlgeſchickt, der den Glauben hat an dieſe Worte: Für euch ꝛc. . . Denn das Wort (für euch) fordert eitel gläubige Herzen."

193) „Quaeritur, an in sacra coena verum corpus et verus sanguis Domini nostri I. Chr. vere et substantialiter sint praesentia, atque cum pane et vino distribuantur, et ore sumantur ab omnibus illis, qui hoc sacr. utuntur, et sive digni sint, sive indigni, boni aut mali, fideles aut infideles, ita tamen, ut fideles e coena Domini consolationem et vitam percipiant, infideles autem eam ad iudicium sumant. Cingliani hanc praesentiam et dispensationem corporis et sang. Chr. in s. coena negant; nos vero eandem asseveramus" (Epit. p. 597 sq.).

194) „Ad solidam huius controversiae explicationem primum sciendum est, duo esse Sacramentariorum genera. Quidam enim sunt Sacramentarii crassi admodum; hi perspicuis et claris verbis id aperte profitentur, quod corde sentiunt, quod videlicet in coena

ſentlichen Folgendes poſitiv auf: „Es ſindet im Abendmahle eine wahre ſubſtantielle Gegenwart und Austheilung des Leibes und Blutes Chriſti ſtatt [195]) — d. h. übrigens nicht etwa gerade bloß

Dom. nihil amplius quam panis et vinum sint praesentia, ibique distribuantur et ore percipiantur. Alii autem sunt versuti et callidi et quidem omnium nocentissimi Sacramentarii; hi de negotio coenae Dom. loquentes ex parte nostris verbis splendide admodum utuntur, et prae se ferunt, quod et ipsi veram praesentiam veri, substantialis atque vivi corporis et sang. Chr. in s. coena credant; eam tamen praesentiam et manducationem dicunt esse spiritualem, quae fiat fide. Et hi posteriores Sacramentarii sub his splendidis verbis eandem crassam, quam priores habent, opinionem occultant et retinent, quod videlicet praeter panem et vinum nihil amplius in Coena Dom. sit praesens et ore sumatur. Voc. enim spiritualiter nihil aliud ipsis significat, quam spiritum Chr., seu virtutem absentis corporis Chr. eiusque meritum, quod praesens sit; ipsum vero Chr. corpus nullo prorsus modo esse praesens, sed tantummodo id sursum in supremo coelo contineri sentiunt; et affirmant, oportere nos cogitationibus fidei sursum assurgere inque coelum ascendere, et ibidem, nulla autem ratione cum pane et vino s. Coenae, illud corp. et sang. Chr. quaerendum esse“ (Epit. p. 598 sq.). — Vergl. Sol. decl. p. 725 sqq.: „Etsi Sacramentarii quidem in eo elaborant, ut quam proxime verbis ad Aug. Conf. accedant, et nostrar. ecclesiarum formas loquendi usurpent, ac fatentur, quod in coena Dom. corpus Chr. vere a fidelibus accipiatur: attamen, quando serio urgentur, ut sententiam suam ingenue, aperte et perspicue profiteantur, tum uno ore omnes animum suum declarant, quod credant, verum et substantiale Chr. corp. eiusque sang. a benedicto pane et vino in coena s. tanto locorum intervallo abesse, quanto summum coelum ab infirma terra distet“ cet.

195) Epit. p. 599: „Credimus, docemus et confitemur, quod in coena Domini corpus et sanguis Christi [„verum, essentiale et substantiale corpus, quod in mortem pro nobis tradidit“ Sol. d. p. 739] vere et substantialiter sint praesentia, et quod una cum pane et vino vere distribuantur atque sumantur.“ („Fundamenta autem — Epit. p. 599 sq. vergl. Sol. decl. p. 752 sqq. —, quibus in hoc negotio contra Sacramentarios nitimur, haec sunt: .. Primum fundamentum est articulus fidei nostrae christ., videlicet I. Chr. est verus, essentialis, naturalis, perfectus Deus et homo in unitate personae, inseparabilis et indivisus. Secundum, quod dextera Dei ubique est; ad eam autem Chr., ratione humanitatis suae, vere et reipsa collocatus est, ideoque praesens gubernat ... Tertium: quod verbum Dei non est falsum aut mendax. Quartum: quod Deus varios modos novit et in sua potestate habet, quibus alicubi esse potest“ cet.).

und ausſchließlich des ſinnlichen Elements der Menſchheit Chriſti, ſondern vielmehr des ganzen, ungetheilten, untrennbaren Chriſtus, nach ſeiner Gottheit nicht nur, ſondern auch nach ſeiner Menſchheit, ja ſelbſt nach Fleiſch und Blut [196]) —, welche vermittelſt einer unbegreiflichen unio sacramentalis mit Brod und Wein dergeſtalt verbunden ſind, daß der Genießende, indem er die Elemente empfängt, in, mit und unter denſelben auch den wahren Leib Chriſti genießt [197]) (was jedoch nicht ſo aufzufaſſen iſt, als

---

196) „Christus ipse, [„Loquimur de praesentia vivi Christi“ — Apol. A. C. art. 4. p. 158], verus Deus et homo, .. in coena sua.. vere et substantialiter praesens est“ (Sol. decl. p. 760; ſ. die Stelle unten Anm. 212.)

197) Epit. p. 599: „Credimus, doc. et conf., verba testamenti Chr. [„quae per se perspicua, firma, clara et indubitata sunt.., ita ut nulla in voc. metaphora esse possit“ Sol. d. p. 739] non aliter accipienda esse, quam sicut verba ipsa ad literam sonant, ita ne panis absens Chr. corpus et vinum absentem Chr. sang. significent, sed ut propter sacramentalem unionem panis et vinum vere sint corp. et sang. Christi.“ Vergl. Sol. decl. p. 735 sq.: „Quod autem praeter illas phrases, quibus I. Chr. et Paulus utuntur, cum dicunt, panem in coena esse corpus Chr., aut communicationem corporis Christi, etiam alias loquendi formas usurpamus, v. gr. cum dicimus, sub pane, cum pane, in pane adesse et exhiberi corpus Chr.: id non sine gravibus causis facimus. Primum enim his phrasibus ad reiiciendam papisticam transsubstantiationem utimur. Deinde etiam sacramentalem unionem substantiae panis non mutatae et corporis Chr. hac ratione docere volumus. Ad eundem enim modum hoc dictum: Verbum caro factum est, reperitur et declaratur aliis aequipollentibus propositionibus, e. g. Verbum habitavit in nobis ... Et quidem multi excellentes doctores ex erudita antiquitate .. hac ipsa similitudine mysterium sacramenti Coenae Dom. explicant. Docent enim, quemadmodum in Christo duae distinctae et non mutatae naturae inseparabiliter sunt unitae: ita in s. Coena duas diversas substantias, panem videlicet naturalem et verum naturale corp. Chr. in instituta sacramenti administratione hic in terris simul esse praesentia; quod tamen non ita est accipiendum, quasi unio haec corporis et sang. Chr. cum pane et vino sit personalis unio, qualis est utriusque naturae in Chr., sed est unio sacramentalis, ut eam D. Luth. et alii .. appellant. Quo significare volunt, etiamsi formis loquendi in pane, sub pane, cum pane, quandoque utantur, tamen se propositionem (hoc est corpus meum) simpliciter, et ut verba sonant, accipere et amplecti, eamque nequaquam pro figurata, sed pro inusitata praedicatione agnoscere.“

wäre der Leib Chriſti [impanatio] local in das Brod eingeſchloſſen, oder auch vorhanden [consubstantiatio] noch außer dem ſacramentlichen Gebrauche[198]). Der Genuß des Leibes und Blutes Chriſti im Abendmahle geſchieht nicht oder wenigſtens nicht bloß (uneigentlich) auf geiſtliche Weiſe durch den Glauben, ſondern durch den Mund[199]), aber nicht auf eine (vergl. Joh. 6, 52) grobe capernaitiſche Weiſe, als ob der Leib Chriſti mit den Zähnen zermalmt und wie andere Speiſe verdauet würde, ſondern es iſt ein wahres, aber übernatürliches ſacramentliches Eſſen des Leibes Chriſti, welches nicht weiter erklärt, ſondern nur mit Unterwerfung der Vernunft unter den Geharſam Chriſti geglaubt werden kann[200]). Bewirkt aber wird

---

198) Die Sol. decl. p. 729 erklärt, als autoriſirende Anführung aus der Wittenberger Concordie: „Nec sentiunt fieri localem inclusionem in pane, aut durabilem aliquam coniunctionem extra usum sacramenti .. Extra usum, dum reponitur, aut asservatur in pixide, aut ostenditur in processionibus, ut fit apud papistas, sentiunt non adesse corpus Christi.“ (Das Verheißungswort Chriſti lautete ja — *eigentliche Conſubſtantiation verpönend — nur: Nehmet hin und eſſet,* das iſt ꝛc.). Vergl. auch hinſichtlich des Letzteren Sol. decl. p. 750: „Ut vera et pia doctrina de coena Dom. sincere conservaretur, et multiplices idololatrici abusus .. vitarentur et abolerentur: utilis haec regula et norma ex verbis institutionis Coenae desumpta est: Nihil habet rationem sacramenti extra usum a Chr. institutum, seu extra actionem divinitus institutam .. Cum extra hunc usum panis in missa pontificia non distribuitur, sed vel offertur, vel includitur, vel circumgestatur, aut adorandus proponitur, non est ille pro sacramento agnoscendus;“ ſowie p. 756 (ſ. Anmerk. 211.).

199) Analog wie das dereinſtige Schauen des HErrn nicht bloß mit der Seele, ſondern mit den Augen geſchehen wird.

200) Epit. p. 600: „Credimus, doc. et conf., corpus et sanguinem Christi non tantum spiritualiter per fidem, sed etiam ore, non tamen capernaitice, sed supernaturali et coelesti modo [„Tametsi enim participatio illa ore fiat, tamen modus spiritualis est“ Sol. decl. p. 756], ratione sacramentalis unionis, cum pane et vino sumi. Hoc enim verba Chr. perspicue testantur, quibus praecipit accipere, edere, bibere .. [„Ergo — Sol. decl. p. 744 sq. — illud Chr. mandatum .. non potest nisi de orali .. manducatione corporis Chr. intelligi“]. Et Paulus inquit: Panis, quem frangimus, est communicatio corporis Chr., h. e. qui hunc panem edit, corpus Chr. edit. [„(Alioqui) panis non corporis, sed spiritus .. communicatio dici debuisset“ S. d. p. 741]. Idem magno consensu praecipui ex antiquissimis eccl. doctoribus .. testantur.“ — Vergl. in der Epit. den Schluß der Negativa,

die Gegenwart des Leibes Chriſti nicht durch den Prieſter, auch nicht durch den Glauben des Genießenden, ſondern — zum reichen Troſt für alle darüber Angefochtenen — lediglich durch die göttliche Allmacht[291]) und durch die Kraft der Einſetzungsworte Chriſti, welche nach Chriſti Willen und Ordnung dieſe Wir-

---

p. 604: „Praeter haec iusto Dei iudicio relinquimus omnes curiosas, sannis virulentis tinctas et blasphemas quaestiones, quae honeste, pie et sine gravi offensione recitari nequeunt.. Prorsus etiam reiicimus atque damnamus capernaiticam manducationem corporis Chr., quam nobis Sacramentarii contra suae conscientiae testimonium post tot nostras protestationes malitiose affingunt, ut doctrinam nostram apud auditores suos in odium adducant, quasi videlicet doceamus, corpus Chr. dentibus laniari et instar alterius cuiusdam cibi in corpore humano digeri. Credimus autem et asserimus, secundum clara verba testamenti Chr., veram, sed supernaturalem manducationem corporis Chr., quemadmodum etiam vere, supernaturaliter tamen, sanguinem Chr. bibi docemus. Haec autem humanis sensibus aut ratione nemo comprehendere potest; quare in hoc negotio, sicut et in aliis fidei articulis, intellectum nostrum in obedientiam Chr. captivare oportet. Hoc enim mysterium in solo Dei verbo revelatur, et sola fide comprehenditur" [„simpliciter *credere* debemus" S. d. p. 739].

201) Epit. p. 599: „Quod ad consecrationem attinet, credimus, doc. et conf., quod nullum opus humanum, neque ulla ministri ecclesiae pronunciatio praesentiae corporis et sanguinis Chr. in Coena causa sit, sed quod hoc soli omnipotenti virtuti Domini nostri I. Chr. sit tribuendum." Vergl. Sol. decl. p. 747: „Sentimus, quod veram praesentiam corporis et sang. Chr. in coena non efficiat ullius hominis vel verbum vel opus, dignitas seu meritum, sive pronunciatio ministri, seu manducatio, seu fides communicantium; horum nullum nobis corpus et sang. Chr. praesentia facit. Sed hoc totum, quod in coena Chr. corpus praesens habemus, simpliciter et in solidum omnipotentis Dei virtuti, et verbo, institutioni atque ordinationi Domini nostri I. Chr. est adscribendum." (Vergl. ib. p. 756: „Fides igitur nostra in hoc articulo .. super veri et omnipotentis Dei, Domini et Salvatoris nostri I. Chr., *veritatem et omnipotentiam* est fundata et exstructa. Haec fundamenta ita solida atque immota sunt, ut et fidem nostr. in omnibus tentationibus, quae de hoc articulo incidere possunt, confirmare et stabilire, et omnes Sacramentariorum obiectiones et argutias, utcunque speciosae sint et humanae rationi plurimum blandiantur, refutare et evertere, et piis animis per omnia sufficere, et praesentissimam consolationem et fiduciam afferre possint.")

kung beim erſten Abendmahle gehabt haben und noch ſtets haben[202]) (freilich eben nur bei der wahren Abendmahlsfeier[203])), wo nur mit ihrem ſegnend geſprochenen Inhalte die ganze Handlung übereinſtimmt[204]). Die ſubjective heilſame Wirkung des Abendmahls

---

202) Sol. decl. p. 747: „Verissima enim illa et omnipotentia verba I. Chr., quae in prima institutione pronunciavit, non modo in prima illa coena efficacia fuere; sed eorum vis, virtus et efficacia adhuc hodie durant et valent; ita quidem certe, ut eorum virtute in omnibus locis, ubi coena Dom. iuxta Chr. institutionem celebratur, et verba ipsius usurpantur, virtute et potentia eorum verborum, quae Chr. in prima coena locutus est, corpus et sang. Chr. vere praesentia distribuantur et sumantur. Chr. ipse enim, ubi ipsius institutio observatur et verba eius super pane et vino recitantur, et benedictus panis et vinum benedict. distribuuntur, per verba illa recitata, *virtute primae institutionis*, hodie etiam verbo suo, quod repeti vult, efficax est." (Vergl. p. 751: „Atqui fides nostra sacramentum non efficit; sed tantum omnipotentis Dei atque Salvatoris nostri I. Chr. certissimum verbum et institutio hoc praestant. Verbum enim Domini in ecclesia efficax est manetque, neque vel dignitate, vel indignitate ministri, neque sumentis incredulitate quicquam ei derogatur, aut virtus eius enervatur").

203) „Etiamsi de omnibus panibus haec verba pronunciarem: Hoc est corpus Christi, nihil tamen ea re efficeretur. At quando ad ipsius mandatum et institutionem in administratione Coenae Dom. dicimus: Hoc est corp. meum, tum revera est ipsius corpus. Non propter nostram pronunciationem, aut quod haec verba pronunciata hanc habeant efficaciam; sed quia Chr. nobis praecipit, ut haec verba pronunciemus et hoc agamus, quod ipse in prima coena fecit, et hoc modo suum mandatum et factum cum recitatione nostra coniunxit" — Sol. decl. p. 748 (aus Luther).

204) Denn allerdings ein ſegnendes feierliches Wiederholen der Einſetzungsworte (Conſecration im luth. Sinne; ſ. ob. §. 54. Anm. 32. u. §. 59. S. 426 u. 431) und Einklang der ganzen Handlung damit fordert die Concordienformel unzweideutig. S. Epit. p. 599: „Interim tamen unanimi consensu credimus, doc. et conf., in usu Coenae Dom. verba institutionis Chr. nequaquam omittenda, sed publice recitanda esse, sicut scriptum est: Calix benedictionis, cui benedicimus, nonne communicatio sanguinis Chr. est? (1 Cor. 10, 16.). Illa autem benedictio fit per recitationem verborum Chr." Vergl. Sol. Decl. p. 749 sq.: „Et quidem verba institutionis Chr. in administratione Coenae Dom. palam coram ecclesia diserte recitentur aut decantentur, neque ulla ratione intermittantur; idque plurimis et graviss. de causis. Primum qui-

iſt Vergebung der Sünde, Stärkung im Glauben und Förderung in der Heiligung durch die wahrhaftigſte lebendigſte Gemeinſchaft mit Chriſto [205]); die Theilnahme an dieſem ſubjectiven Segen des Sacraments iſt natürlich bedingt durch den Glauben des Empfängers [206]); keineswegen aber kann von dieſer ſubjectiven Bedingung

---

dem, ut satisfiat et pareatur Chr. mandato, qui inquit: Hoc facite; non igitur omittendum est, quod Chr. ipse in s. Coena fecit. Deinde, ut auditorum fides de substantia et fructu huius sacr. (de praesentia corporis et sang. Chr. et de remiss. peccatorum omnibusque beneficiis, quae nobis Chr. morte et sanguinis profusione parta sunt, et nobis in Test. Chr. donantur) per verba testamenti excitetur, confirmetur et quam certissima reddatur. Praeterea ut elementa panis et vini ad hunc sacrum usum, quo videlicet nobis una cum illis Chr. corpus manducandum et sang. eius bibendus exhibeatur, sanctificentur seu benedicantur, ut D. Paulus inquit: Calix benedictionis, cui benedicimus cet. Haec autem benedictio non alia ratione fit, quam verborum institutionis repetitione et recitatione.“ (Dabei gebraucht dann nur als Zeichen des Segnens der irdiſchen Elemente beim Abendm. die luth. Kirche, uralter heiliger Sitte gemäß, das Kreuzeszeichen.) „Haec tamen benedictio — fährt ſodann die Sol. decl. fort — seu recitatio verborum inst. Chr. sola non efficit sacramentum, si non tota actio Coenae, quemadmodum ea a Chr. ordinata est, observetur .. Mandatum enim Chr., hoc facite, quod totam actionem complectitur, totum et inviolatum observandum est,“ welchemzufolge dann, wie es im Folgenden dargelegt wird, zum wenigſten die drei weſentlich nothwendigen Stücke „Consecratio, distributio et sumtio“ („in conventu aliquo piorum hominum“) zu beobachten ſind.

205) Vergl. Anm. 208. und oben Anm. 192.

206) Epit. p. 601: „Credimus, doc. et conf., unum tantum genus esse indignorum convivarum; ii sunt soli illi, qui non credunt (Ioh. 3, 18 coll. 1 Cor. 11, 29).“ Doch ſolle hiedurch „nullus vere credentium, quamdiu vivam fidem retinet,“ geſchreckt werden, „quantacunque fidei imbecillitate laboret. Coena enim Dom. imprimis propter infirmos in fide, poenitentes tamen, instituta est, ut ex ea veram consolationem et imbecillis fidei suae confirmationem percipiant.“ „Digni — ſagt daher die Sol. decl. p. 746 — convivae in coena Domini sunt infirmi in fide, pusillanimes, perturbati Christiani, qui dum magnitudinem et multitudinem peccatorum suorum secum reputant, cohorrescunt; qui magnam suam immunditiem considerantes hoc pretiosissimo thesauro et beneficiis Christi indignos sese iudicant; qui fidei suae infirmitatem sentiunt atque deplorant, et nihil magis in votis habent, quam ut Domino Deo firmiore et ala-

das auf dem feſten untrüglichen Worte des HErrn [207]) beruhende objective Vorhandenſeyn und der objective Empfang des wahren Leibes Chriſti abhängen, ſondern dies findet ſtatt — nur dann hier zum Gericht — auch ſelbſt bei den Ungläubigen" [208]).

Anmerkung. Obgleich nach dem Obigen der Leib Jeſu Chriſti im Abendmahle völlig objectiv und real gegenwärtig iſt (alle Nüancen der reformirten Gegenlehre werden aufs entſchiedenſte ausdrücklich ver=

---

criore fide et puriore obedientia servire possint . . Dignitas igitur neque in magna, neque in exigua infirmitate aut firmitate fidei, sed in merito Christi consistit." Vergl. Epit. p. 601: „Credimus, doc. et conf., totam dignitatem convivarum coelestis huius Coenae in sola sacratissima obedientia et absolutissimo Chr. merito consistere. Illud autem nobis vera fide applicamus, et de applicatione huius meriti per sacr. certi reddimur, atque in animis nostris confirmamur. Nequaquam autem dignitas illa ex virtutibus nostris aut ex internis vel externis nostris praeparationibus pendet." Vergl. auch oben Anm. 192. die Stelle aus dem Kl. Katech.

207) Es iſt ja auch ſelbſt ſchon urſprünglich geſprochen worden in Judas Iſcharioth's Gegenwart (Luc. 22, 20. 21).

208) Epit. p. 600 sq.: „Credimus, doc. et conf., quod non tantum vere in Chr. credentes et qui digne ad coenam Dom. accedunt, verum etiam indigni et infideles verum corp. et sang. Chr. sumant, ita tamen ut nec consolationem, nec vitam inde percipiant, sed potius ut illis sumtio ea ad iudicium et damnationem cedat, si non convertantur et poenitentiam agant. Etsi enim Chr. ut Salvatorem a se repellunt, tamen eundem licet maxime inviti ut severum iudicem admittere coguntur. Is vero non minus praesens iudicium suum in convivis illis impoenitentibus exercet, quam praesens consolationem et vitam in cordibus vere credentium et dignorum convivarum operatur." Vergl. Sol. decl. p. 744: „In S. Coena verum et substantiale corpus et sang. Chr. ore accipiuntur atque participantur ab omnibus, qui panem illum benedictum et vinum in coena Dom. edunt et bibunt. Ac pii quidem corpus et sang. Chr. in certum pignus et confirmationem accipiunt, quod peccata ipsis certo sint remissa, et quod Chr. in ipsis habitet atque efficax esse velit. Impii vero idem corpus et eundem sang. Chr. etiam ore suo, sed ad iudicium et damnationem sumunt. Hoc Chr. verba, quibus coenam instituit, expresse docent;" und p. 755 (als die kürzeſte Bezeichnung des ſubjectiven Segens und Unſegens der objectiven Gegenwart): „Christus in s. Coena praesens est, et non tantum in credentibus consolationem et vitam, verum etiam in infidelibus iudicium efficit."

worfen 208)): ſo wird damit von der Concordienformel doch nicht Einer der römiſch=katholiſchen Irrthümer noch feſt gehalten. Beſtimmt und ausdrücklich darin verworfen vielmehr wird (außer der Communio sub una, ſ. §. 59. Anf.) wie die Transſubſtantiation [210]), ſo auch eben deswegen oder doch im Zuſammenhange damit die Annahme eines auch außerſacramentlichen Bleibens des Leibes Chriſti [211]), die Adoration der Elemente [212]),

---

209) Sol. Decl. p. 757: „Cum in hoc scripto praecipue confessionem et declarationem nostram de vera praesentia corporis et sang. Chr. contra Sacramentarios, quorum aliqui sub Aug. Conf. titulo in ecclesias nostras sine fronte sese ingerunt, proponere voluerimus: eam ob causam Sacramentariorum errores praecipue h. l. recitare et commemorare visum est, eo fine ut auditores nostri eos agnoscere et cavere possint. Reiicimus igitur atque damnamus corde et ore, ut falsas et imposturae plenas, omnes Sacramentariorum opiniones et dogmata, quae supra commemoratae et in verbo Dei fundatae doctrinae non consentiunt, sed adversantur et repugnant.“ Hierauf werden dann in der Sol. Decl. ausführlicher, in der Epit. p. 602 sqq. ſummariſch alle einzelnen eigenthümlichen Zwingliſchen oder Calviniſchen Lehrſätze über das Abendmahl und die damit zuſammenhängenden aufs beſtimmteſte verworfen; in der Epit. zuerſt der: „ Corpus Chr. in s. Coena non ore una cum pane sumi, sed tantum panem et vinum ore accipi, corpus vero Chr. spiritualiter duntaxat, fide nimirum, sumi,“ und demnächſt noch 11 andere.

210) S. darüber außer der oben S. 440 Anm. 197. angeführten Stelle Sol. Decl. p. 735, die Verwerfungsthesis gegen Ende der Epit., wie der Sol. Decl. Letztere erklärt p. 756: „Reiicimus et damnamus corde et ore, utpote fallaces et fraude plenos, omnes errores, qui recitatae iam sanae doctr. et in s. literis fundatae adversantur et repugnant: Pontificiam Transsubstantiationem, cum docetur, quod panis et vinum, si consecrata seu benedicta fuerint, in sacrosancta Coena substantiam et essentiam suam penitus amittant, et in substantiam corporis et sang. Chr. convertantur: ita quidem, ut sola externa species panis et vini, sive accidentia sine subiecto, reliqua maneant.“

211) „Et quod fingunt — fährt unmittelbar nach den Anm. 210. angef. Worten die Sol. Decl. p. 756 fort —, corpus Chr. sub specie panis . . revera praesens esse etiam extra actionem Coenae Dom., cum videlicet panis in sacrario inclusus adservatur aut in solenni theatrica pompa adorandus ostentatur et circumgestatur. Nihil enim rationem sacramenti habere potest extra mandatum Dei et usum a Chr. institutum, ut supra monuimus.“ S. oben Anm. 198.

212) Sol. decl. p. 760: „(Reiicimus etiam hunc errorem cum docetur,) Elementa illa seu visibiles species benedicti panis et vini

Meßopfer[213]), und all dergleichen; wogegen jedoch allerdings die Nothwendigkeit einer Beichte vor dem (ſ. §. 59. Ende) hochverantwortlichen Genuſſe des Leibes Chriſti[214]) auch lutheriſcher=, wie katholiſcherſeits, wenn gleich auf verſchiedene Weiſe (ſ. §. 65.), behauptet wird.

Ueber einige einzelne Punkte der luth. Abendmahlspraxis ſ. noch Manches bei §. 61., 63. u. 64. (bei der reform., kath. u. griech. K.).

§. 61.

Reformirte Lehre vom Abendmahle[215]).

Auch die reformirte Kirche (vergl. §. 59. 60.) behauptet in gewiſſem Sinne eine Gegenwart Chriſti im Abendmahle, nicht aber, wie die lutheriſche Kirche, eine reelle oder ſubſtantiell leibliche, die freilich allein als eine wahrhaftige Gegenwart betrachtet werden kann, ſondern entweder mit Zwingli eine logiſch moraliſche, oder mit Calvin eine myſtiſch operative, welche beide

---

adorari oportere" (*oportere*; eigentlich verpönt wird nehmlich nur die Adoration außer der ſacramentlichen Handlung; ſ. Anm. 211.). „Quod autem — wird treffend ſogleich im Gegenſatz gegen die reformirte Geiſtesrichtung hinzugefügt — Christus ipse, verus Deus et homo, qui in Coena sua, in legitimo nimirum eius usu, vere et substantialiter praesens est, in spiritu et veritate .. adorari debeat, id nemo, nisi Arianus haereticus, negaverit."

213) Sol. decl. p. 756 sq.: „Repudiamus et damnamus etiam omnes alios pontificios abusus huius sacramenti: imprimis vero abominationem sacrificii missae pro vivis et defunctis." Ausführlicher, zum Theil ſehr ausführlich ſ. die antithetiſche lutheriſche Anſicht vom Meßopfer Conf. Aug. art. 24. (de missa) p. 23 sqq., Apol. art. 12. (de missa) p. 250 sqq. (beſonders p. 256 der Gegenſatz der Schriftforderungen gegen alles Opus operatum), und Artt. Smalcald. P. II. art. 2. (de missa) p. 305 sqq. (Vergl. auch Luthers kräftige kurze Aeußerungen in ſ. Glaubensbek.; ſ. unt. den Anhang). Vergl. übrigens unten §. 63.

214) S. nur Augsb. Conf. Art. 25. (von der Beichte): „Die Beichte iſt durch die Prediger dieſes Theils nicht abgethan. Denn dieſe Gewohnheit wird bei uns gehalten, das Sacrament nicht zu reichen denen, ſo nicht zuvor verhöret und abſolviret ſind" („Confessio in ecclesiis apud nos non est abolita. Non enim solet porrigi corpus Domini, nisi antea exploratis et absolutis").

215) Ueber einzelne, beſonders gegen die katholiſche Lehre antithetiſche Punkte derſelben ſ. ſchon oben §. 59. Genaueres.

— gleicherweiſe einfache Conſequenzen neſtorianiſcher Zerreißung Chriſti, wie ſpiritualiſtiſcher Zertrennung ſeiner Ordnung — darin übereinkommen, daß ſie eine reell leibhaftige, ungeachtet alles bibliſchen und kirchlichen Grundes für dieſe, aufs unbedingteſte und heftigſte [216]) beſtreiten.

1. Zwingli nimmt im Allgemeinen an, Chriſtus habe mit Brod und Wein nichts Beſonderes verbunden; die Abendmahlselemente ſeien bedeutungsvolle Zeichen des für uns gekreuzigten Leibes und für uns vergoſſenen Blutes Chriſti, bei deren Empfange nur ein gewiſſer geiſtiger Genuß des Leibes Chriſti ſtatt finde durch Anſchauung des Glaubens [217]). Er ſprach dieſe ſeine Anſicht öffentlich aus 1530 in ſeinem an Kaiſer Carl V. überſchickten Glaubensbekenntniſſe. Wie er darin von den Sacramenten

216) Zwingli bezeichnet die Lehre von einer reell leibhaftigen Gegenwart als eine „opinionem non solum rusticam, sed etiam impiam et frivolam“ (Comm. de ver. et fals. rel. Opp. ed. Tur. 1544. II. p. 206. b.), Calvin als „absurditates“ (Instit. IV, 17, 19), als eine „stulta imaginatio“ (ib. §. 33.), als eine „perversa et impia superstitio“ (Consens. Tigur. n. 21.); letzterer behauptet von den Lutheranern, daß ſie („curiosi homines“ — Institut. IV, 17, 33.) „pro sua crassitie absurdum edendi et bibendi modum fabricant“ (ib. §. 7.), indem ſie „Christi carnem sub pane deglutiant“ (ib. §. 33.), daß ſie (ib.) „de re stulte et temere concepta perinde tumultuantur, ac si inclusio Christi sub pane prora et puppis pietatis esset,“ und daß im Vergleich mit ihnen Papistarum doctrina (ib. §. 30.) „tolerabilior, vel saltem magis verecunda est“ ꝛc., um eigentlicher Schimpfreden, wie ſie namentlich Zwingli in Streitſchriften gegen Luther (nach der den Streit erregenden Epist. ad Matthaeum Alberum [vom 16. Nov. 1524] 1525 vornehmlich: Amica exegesis 1527, Daß die Worte: das iſt mein Leib, ewiglich den alten einigen Sinn haben werden 1527, Antwort auf Luthers Bekenntniß vom Abendm. 1528, ꝛc.) auch wohl gebraucht (vergl. indeß auch die Calviniſtiſchen Ausdrücke unten bei der Conf. Hungarica), hier zu geſchweigen.

217) Noch kahler ſtellt ſich die Zwingliſche Anſicht vom Abendmahle in der „kurzen und chriſtlichen Einleitung“ dar, welche 1523 der Rath der Stadt Zürich den Seelſorgern und Prädicanten zuſenden ließ, worin es heißt: „Das Abendmahl iſt nichts Anderes, als eine Speiſe der Seele, und Chr. hat daſſelbe als ein Wiedergedächtniß eingeſetzt. Wenn ſich der Menſch in Chriſti Leiden und Erlöſung verläßt, wird er heil. Deſſen hat er uns ein gewiſſes ſichtbares Zeichen gelaſſen ſeines Fleiſches und Blutes, und heißt ſie beide eſſen und trinken zu Gedächtniß ſeiner.“

überhaupt erklärt, ſie ertheilten ſo wenig die Gnade, daß ſie dieſelbe nicht einmal mit ſich führten; ſie ſeien bloß Zeichen der ſchon mitgetheilten unſichtbaren Gnade, alſo Unterpfänder der Sündenvergebung und Liebe Gottes; — ſo ſagt er nun über das Abendmahl insbeſondere: „Wir glauben, daß in dem h. Mahle der Eucharistie der wahre Leib Chriſti zugegen ſei vermittelſt der Betrachtung und Anſchauung des Glaubens, d. h. daß die, welche dem Herrn Dank ſagen für die in ſeinem Sohne erzeigte Wohlthat, zugleich erkennen, daß derſelbe wahres Fleiſch an ſich genommen, in demſelben wahrhaftig gelitten, unſere Sünden wahrhaft mit ſeinem Blute abgewaſchen habe; und daß ihnen ſo Alles, was durch Chr. geſchehen, durch die Anſchauung des Glaubens gleichſam gegenwärtig werde; daß aber Chriſti Leib ſeinem Weſen nach und reell, d. h. ſein wirklicher Leib ſelbſt im Abendmahle vorhanden ſei und mit dem Munde genoſſen werde, wie die Papiſten und diejenigen lehren, die nach den Fleiſchtöpfen Aegyptens zurückſchauen, das leugnen wir nicht nur, ſondern behaupten auch, daß es ein dem Worte Gottes widerſtreitender Irrthum ſei“ [218]). Noch weiter entwickelt im Einzelnen hatte Zwingli ſeine Lehre in der Schrift (einem dogmatiſchen Handbuche) de vera et falsa religione vom J. 1525. „Der Leib Chriſti — meint er hier — werde nicht natürlich oder ſubſtantiell, noch weniger ſinnlich und mensuraliter, ſondern bloß spiritualiter und ſacramentlich genoſſen. Geiſtlich den Leib Chriſti eſſen aber ſei nichts Anderes [219]), als von ganzer Seele auf die

---

218) Vergl. damit die Aeußerungen Zwingli's in ſ. Epist. ad princip. German. Opp. II. p. 545 sq. der neuen Ausg.: „In eucharistia res est, ex fide gratias agere Domino pro beneficiis, quae nos per filium suum redimendo praestitit; panis et vini sacrorum symbolorum divinis verbis sanctificatorum sumtio eius rei sacramentum est; gratiarum ergo actio non est vel peccatorum remissio vel panis et vinum Christi corpus naturale, sed ea tantummodo significat atque in rem praesentem velut adducit repraesentando et contemplationi fidei offerendo . . Nos nunquam negavimus, corpus Chr. sacramentaliter ac in mysterio esse in coena . . Cum (autem) omnis ista praesentia nihil sit sine fidei contemplatione, iam fidei est ista esse aut fieri praesentia, non sacramentorum.“

219) Denn an ein geiſtliches Eſſen des Leibes Chriſti in dem gekünſtelten Calviniſchen Sinne darf bei Zwingli nicht gedacht werden. S. oben §. 59. Anm. 161.

Barmherzigkeit Gottes in Chriſto trauen, und ſacramentlich ihn genießen ſei daſſelbe mit hinzugefügter kirchlich ſymboliſcher Handlung. Erſteres könne immer geſchehen, letzteres nur bei der Abendmahlsfeier. So genießen wir alſo im Abendmahle reell und leiblich bloß die Symbole des Brodes und Weines; die Theilnahme an Chriſto, d. h. die erneuerte Aneignung ſeiner Wohlthaten und beſonders ſeines Todes im Abendmahle, iſt nur eine innerliche und geiſtige. In der Euchariſtie geſchieht nur die Wiedererinnerung an die vollbrachte Verſöhnung und eine Dankſagung dafür [220]), wobei die göttliche Gnade zwar geprieſen, nicht aber herbeigeführt, ſondern nur aufs neue angekündigt und dargeſtellt wird. Die Väter lehren, daß die Sacramente aus zwei Dingen beſtehen, dem Zeichen und der Sache, nicht in dem Sinne, als ob das Brod im Abendmahle Zeichen und Bezeichnetes zugleich ſei, Brod und der natürliche Leib Chriſti, ſondern in dem Sinne, daß das Brod ein Zeichen iſt der nur dem Gemüthe gegenwärtigen Sache, welche darin beſteht, daß Chriſtus ſich wahrhaft für uns hingegeben hat; auch nicht in dem Sinne, als ob das Brod einerſeits natürliches Brod und andererſeits eine geiſtige Kraft ſei, ſondern das ſinnliche Brod bedeute die geiſtige Erneuerung des Gemüths, die ſchon vorher ſtatt gefunden haben müſſe, wenn der Abendmahlsgenoß daſſelbe nicht zu ſeinem Verderben genießen wolle" ꝛc. In den Einſetzungsworten erklärt Zwingli bekanntlich das τοῦτό ἐστι das bedeutet.

Unter den reformirten Symbolen haben nun die Zwingliſche Abendmahlslehre (außer der ſchon oben angeführten Zwinglii ad Carolum Imp. fidei ratio) vornehmlich [221]):

a. Die Confessio Tetrapolitana; ſie deutet aber im 17. Artikel (vom Abendmahle), ihrer äußerlich ireniſchen Abſicht

---

220) „Est ergo eucharistia .. nihil aliud, quam commemoratio, qua ii, qui se Christi morte et sanguine firmiter credunt patri reconciliatos esse, hanc vitalem mortem annunciant, h. e. laudant, gratulantur et praedicant" — Zw. de vera et falsa rel. Opp. III. p. 263 ed. nov.

221) Die nur zum Theil Zwinglianiſirenden, zwiſchen Calvin und Zwingli gewiſſermaßen vermittelnden Symbole ſ. unter Nr. 2. (an der Spitze und gegen den Schluß der Reihe der Calvinianiſchen Symbole).

gemäß, die Zwingliſche Lehre mehr an, als daß ſie ſie ausſpräche, und zwar höchſt vorſichtig und verſteckt. Sie erklärt, „daß der HErr, wie in ſeinem letzten Nachtmahl, ſo auch heutiges Tages, ſeinen Gläubigen, wenn ſie dies Abendmahl halten, ſeinen wahren Leib und Blut wahrhaft zu eſſen und zu trinken gebe zur Speiſe und zum Trank ihrer Seelen, zum ewigen Leben."

b. Die erſte Baſeler Confeſſion. Dieſelbe bekennt im 7. Artikel: „Gleichwie in der Tauf, darin uns die Abwaſchung von den Sünden .. angeboten, bleibt wahr Waſſer, alſo auch in des Herrn Nachtmahl, in dem uns mit des Herrn Brod und Trank ſammt den Worten des Nachtmahls der wahr Leib und das wahr Blut Chriſti durch den Diener der Kirchen fürgebildet und angeboten wird, bleibt Brod und Wein. Wir glauben aber veſtiglich, daß Chriſtus ſelbſt ſei die Speiſe der gläubigen Seelen zum ewigen Leben, und daß unſere Seelen durch den wahren Glauben an den gekreuzigten Chriſtus mit dem Fleiſche und Blut Chriſti geſpeiſet und getränket werden, alſo daß wir ſeines Leibes als unſers einigen Hauptes Glieder in ihm und er in uns lebe .. Darum ſo bekennen wir, daß Chr. in ſeinem h. Nachtmahl allen denen, die da wahrhaftiglich glauben, gegenwärtig ſei."

c. Die erſte helvetiſche Confeſſion, wieder mit dem Charakter der Tetrapolitana. Sie proteſtirt ihrem Zweck gemäß gegen den Vorwurf, daß die Reformirten das Sacrament bloß für ein Zeichen des Bekenntniſſes hielten; vielmehr ſei daſſelbe auch ein Zeichen der göttlichen Gnade, wodurch Gott auf den Menſchen wirke. Das Abendmahl wird darin Art. 22. coena mystica genannt, worin Chriſtus den Seinen ſeinen Leib und Blut, alſo ſich ſelbſt, wahrhaftig darreiche, nicht als ob mit Brod und Wein Leib und Blut Chriſti entweder natürlich vereinigt, oder darin örtlich eingeſchloſſen, oder ſinnlich gegenwärtig geglaubt würden, ſondern inſofern Brod und Wein Symbole ſeien, durch welche die Gemeinſchaft des Leibes und Blutes Chriſti ſtatt finde, nicht zur Speiſung des Leibes, ſondern zur Nahrung des ewigen Lebens" [222]).

222) „.. coenam mysticam, in qua Dominus corpus et sanguinem suum i. e. seipsum suis vere ad hoc offert, ut magis magisque in illis vivat et illi in ipso: non quod pani et vino corpus Domini

d. Das ſ. g. „wahrhafte Bekenntniß der Diener der Kirche zu Zürich“ (vom J. 1545), welches, ohne alle hemmende äußere Rückſicht verfaßt, unter allen reformirten Confeſſionen am unverholenſten nackten Zwinglianismus bekennt[223]).

2. Calvin's Abendmahlslehre im Allgemeinen iſt dieſe: Chriſtus habe mit der Handlung des ſacramentlichen Eſſens die wirkliche Gegenwart ſeines Leibes verbunden, aber nicht leiblich, ſondern nur geiſtig und für die Gläubigen. Dieſe ſeine Lehre iſt aber durch mehrere, wiewohl fein geſchiedene Entwickelungsſtufen hindurchgegangen. Anfangs hatte er ſich im Sacramentsſtreite ziemlich neutral gehalten. Noch das Glaubensbekenntniß (Con-

---

et sanguis vel naturaliter uniantur vel hic localiter includantur vel ulla huc carnali praesentia statuantur, sed quod panis et vinum ex institutione Domini symbola sint, quibus ab ipso Domino per ecclesiae ministerium vera corporis et sanguinis eius communicatio non in periturum ventris cibum, sed in aeternae vitae alimoniam exhibeatur. Hoc sacro cibo ideo saepe utimur, quoniam huius monitu in crucifixi mortem sanguinemque fidei oculis intuentes ac salutem nostram non sine coelestis vitae gustu et vero vitae aet. sensu meditantes hoc spirituali, vivifico intimoque pabulo ineffabili cum suavitate reficimur.., totique ac viribus omnino nostris omnibus in gratiarum actionem .. pro admirando Christi erga nos beneficio effundimur“ cet.

223) „Wir lehren, daß das Gedächtniß des hingegebenen Leibes und vergoſſenen Blutes zu Verzeihung unſerer Sünden das rechte Hauptſtück und Ende ſei, darauf die ganze Handlung des Nachtmahls endlich reicht und geht. Dieſes Gedächtniß kann aber nicht recht ohne wahren Glauben geſchehen. Und wiewohl die Dinge, deren Gedächtniß man hält, wiederum leiblich weder geſehen noch zugegen ſind, nichtsdeſtoweniger erneuert die gläubige Einbildung und macht die Gewißheit des Glaubens etlichermaßen dem gläubigen Gemüth gegenwärtig die einſt geſchehenen Sachen unſers Heils. Derjenige hat das Brod Chriſti wahrlich gegeſſen.., der in Chr. wahren Gott und Menſchen für uns gekreuzigt glaubt, deren Glauben iſt Eſſen und Eſſen Glauben .. Die Gläubigen haben im Nachtm. keine andere lebendmachende Speiſe als außer dem Nachtm.., und empfängt alſo der Gläubige an beiden Orten auf eine Weiſe und durch einen Weg des Glaubens eine Speiſe, Chriſtum, ausgenommen, daß im Nachtm. die Action dazu geübt und das Zeichen nach dem Geheiß Chr. mit Bezeugen, Dankſagung und Verpflichtung gebraucht wird .. Chriſti Fleiſch hat genützt auf Erden das Heil zu vollenden, jetzt nützt es Nichts mehr hienieden, iſt auch nicht hienieden.“

feſſio) über das Abendmahl, welches er 1539 abgab, ſchien Manchen lutheriſch zu ſeyn, wiewohl daſſelbe die Vorſtellung von einer leiblichen Gegenwart doch ſchon entſchieden in den Hintergrund ſtellte und das Weſentliche ſeiner ganzen eigenthümlichen Lehre enthielt. Er lehrte darin zwar noch, die Gläubigen werden im Abendmahle durch die Subſtanz des Leibes und Blutes Chriſti wahrhaftig zum ewigen Leben geſpeiſet, erklärte aber zugleich ſich ſehr beſtimmt gegen eine locale Gegenwart; es ſei nur die Kraft des H. Geiſtes, die den Genuß des Leibes und Blutes in uns bewirke, und nur vermittelſt des Glaubens, alſo auch nur einen geiſtigen Genuß. — In einer beſonderen Schrift über das Abendmahl vom J. 1540 (Tractatus theol. de coena Domini) äußerte Calvin, Luther habe ſich ebenſoweit von der Wahrheit entfernt, als ſeine Gegner, da ſie eine bloß ſymboliſche, er aber eine fleiſchliche Gegenwart behauptet hätten; vielmehr werde den Chriſten unter der Bedingung des Glaubens ein geiſtiger Genuß, eine wahrhafte Theilnahme an Chriſto durch geheimnißvolle Wirkung des H. Geiſtes zu Theil. — Dieſelbe ſcheinbar vermittelnde, aber doch immer weſentlich Zwingliſche und widerlutheriſche (ſ. §. 59.) Tendenz verfolgte er auch in dem von ihm abgefaßten *Consensus Tigurinus* von 1549. Hier wurden ausdrücklich weſentliche Beſtandtheile der lutheriſchen Lehre verworfen[224]), und folgende Sätze poſitiv aufgeſtellt: „Wir bekennen, daß Chriſtus das, was er durch die Symbole des Brodes und Weines abbildet, auch wirklich gewährt, nehmlich daß er unſere Seelen mit der Speiſe ſeines Leibes und dem Tranke ſeines Blutes belebt und ſtärkt; es iſt nicht bloß eine äußerliche Geſtalt, die den Augen vorgehalten wird, ſondern ein Unterpfand wird uns gegeben, mit welchem die Sache

224) „Tollenda est — heißt es im Cons. Tig. n. 21. im beſtimmten Gegenſatze gegen die bibliſch lutheriſche Lehre (von einem Gebundenſeyn des Leibes und Blutes Chriſti an den ſacramentlichen Genuß von Brod und Wein), die hier freilich, wie immer in unredlicher reformirter Polemik, als Carricatur dargeſtellt wird — tollenda est quaelibet localis praesentiae imaginatio. Nam cum signa hic in mundo sint, oculis cernantur, palpentur manibus: Christus, quatenus homo est, non alibi quam in coelo, nec aliter quam mente et fidei intelligentia quaerendus est. Quare perversa et impia superstitio est, ipsum sub elementis huius mundi includere.“

ſelbſt und die Wahrheit verbunden iſt, daß nehmlich mit dem Fleiſche und Blute Chriſti unſere Seelen geſpeiſet werden. Daß aber Chriſtus unſere Seelen mit ſeinem Fleiſche und Blute, die im Abendmahle abgebildet werden, durch den Glauben nährt, iſt nicht ſo zu verſtehen, als ob eine Vermiſchung oder Uebergießung der Subſtanz ſtatt fände, ſondern weil wir aus dem einmal geopferten Leibe und zur Verſöhnung vergoſſenen Blute das wahre Leben ſchöpfen [225])." Dabei erklärt dann Calvin natürlich jetzt, wie immer, die Einſetzungsworte weſentlich wie Zwingli figürlich, nur nicht ſchlechthin als Parabel, ſondern als Metonymie (signa für die res signata) [226]). — Wenn ſchon in dieſen Erörterungen Calvin den Ausdruck, daß der Communicant die Subſtanz

---

225) No. 23 : „Quod autem carnis suae esu et sanguinis potione, quae hic *figurantur*, Christus animas nostras *per fidem* Spiritus Sancti virtute pascit, id non perinde accipiendum, quasi fiat aliqua substantiae vel commixtio vel transfusio, sed quoniam ex carne semel in sacrificium oblata et sanguine in expiationem effuso vitam hauriamus." (Daß nicht irgendwie Brod und Wein, ſondern nur der Glaube Chriſtum mittheile, hatte ſchon zuvor noch deutlicher n. 10. geſagt: „Materia panis et vini Christum nequaquam nobis offert, [obwohl — wie Calvin in der Defens. san. doctr. de sacrr., Opp. T. VIII. p. 674 ſagt — auch noch „inter offerre et accipere longum discrimen", oder — nach Institut. IV, 17, 33. — „aliud est offerri, aliud recipi"], .. sed fides nos Christi participes facit;" und daß Brod und Wein Chriſti Leib und Blut gar nicht mittheilen können, bemerkt darnach n. 25.: „Quia corpus Christi, ut fert humani corporis natura et modus, finitum est, et coelo ut loco continetur, necesse est a nobis tanto locorum intervallo distare, quantum coelum abest a terra.")

226) No. 22.: „Proinde, qui in solennibus coenae verbis: hoc est corpus meum, hic est sanguis meus, praecise literalem, ut loquuntur, sensum urgent, eos tanquam praeposteros interpretes repudiamus. Nam extra controversiam ponimus, figurate accipienda esse, ut esse panis et vinum dicantur id quod significant. Neque vero novum hoc aut insolens videri debet, ut per metonymiam ad signum transferatur rei figuratae nomen" cet. (Vgl. Institut. IV, 17, 21: „Restat, ut propter affinitatem, quam habent cum suis symbolis res signatae, nomen ipsum rei attributum fateamur symbolo, figurate id quidem, sed non sine aptissima analogia. Allegorias et parabolas omitto .. Dico metonymicum esse hunc sermonem" cet.)

des Leibes und Blutes Chriſti genieße, verneint, und vielmehr die Formel gebraucht, mit dem Zeichen ſei die Sache ſelbſt und die Wahrheit verbunden, ſo that er dies ſpäter, wiewohl nur der Sache, nicht überall dem Namen nach, noch entſchiedener und klarer. In einer 1555 gegen Joachim Weſtphal herausgegebenen Schrift (Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de sacramentis cet.), ſowie in den ſpäteren Ausgaben ſeiner *Institutio* christianae religionis, erklärt er ſich beſtimmt gegen jede leiblich ſubſtantielle Gegenwart, und will poſitiv — indem er andererſeits doch zugleich auch (wenigſtens den Worten zufolge) die bloße Gegenwart im Glauben beſtreitet — eine wirkliche Theilnahme an Chriſto im Abendmahle annehmen, aber nur eine innerlich geiſtige für die Gläubigen; es ſei kein ſinnliches Eſſen, aber doch mehr als ein bloß logiſch moraliſches Wirken, keine leibliche Gegenwart, aber eine praesentia operativa, ein unbegreifliches Wirken des erhöhten Erlöſers. Dieſe Anſicht ſtellte Calvin zuletzt (in der Institutio in der Ausgabe letzter Hand [227])) dann dahin feſt, daß es ſelbſt nicht bloß die Kraft des göttlichen Geiſtes ſei, welche die Gemeinſchaft des Leibes und Blutes Chriſti in uns bewirke, ſondern daß ein unmittelbares geheimnißvolles Einwirken des ganzen Chriſtus im Abendmahle ſtattfinde für die Gläubigen, ſo daß er vermittelſt des Glaubens ins Gemüth aufgenommen, und dies zur Heiligung belebt und mit der Kraft zum Guten erfüllt werde. So wie — dies iſt demnach die zur Vollendung ausgebildete Anſicht Calvins — ſo wie der Leib durchs Brod (bloßes Brod) leiblich, ſo werde dabei zugleich die Seele des Gläubigen durch die wahre und gänzliche Gemeinſchaft mit dem Erlöſer geiſtlich genährt, und dieſe Gemeinſchaft eben werde ſymboliſch, jedoch ſo, daß durch die Kraft des H. Geiſtes mit demſelben eine wirkliche Mittheilung verbunden ſei, durch das Abendmahl dargeſtellt; dieſe Gemeinſchaft ſei auch nicht bloß eine geiſtige; vielmehr habe der Leib Chriſti durch die Verbindung mit der göttlichen Natur eine belebende Kraft empfangen, die zu den Gläubigen überſtröme, obwohl nicht leiblich, vermöge der Natur dieſes Leibes, der nicht an mehreren Orten zugleich ſeyn könne, ſondern geiſtig, durch die Kraft eben

227) Vgl. auch die Schrift: De vera participatione carnis et sanguinis in coena Dom. (Opp. T. VIII. p. 723 sqq.).

des H. Geiſtes, im Glauben; nur ſteige Chriſtus dabei nicht nach ſeiner Menſchheit zur Erde herab, ſondern die gläubige Seele werde durch die Kraft des H. Geiſtes zur Gemeinſchaft mit ihm in den Himmel erhoben [228]. — Wie aber auch dieſe, und überhaupt die

---

228) Die Institutio lib. IV. cap. 17. §. 1 sqq. erklärt ſich nach der Folge des Zuſammenhangs über die weſentlichſten Punkte der Lehre vom Abendmahle wörtlich ſo: „Dato pignore (Deus) nos continuae liberalitatis certiores reddere voluit. In hunc finem alterum ecclesiae suae sacramentum dedit .., spirituale epulum scilicet, ubi se Christum vivificum esse panem testatur, quo animae nostrae ad veram et beat. immortalitatem pascuntur .. Primo signa sunt panis et vinum, quae invisibile alimentum, quod percipimus ex carne et sang. Chr., nobis *repraesentant*.. Porro unicus animae nostrae cibus Christus est .. Quoniam vero mysterium hoc arcanae Christi cum piis unionis natura incomprehensibile est, *figuram eius et imaginem* in signis visibilibus exhibet ad modulum nostrum aptissimis; imo velut datis arrhis ac tesseris tam certum nobis facit, quam si oculis cerneretur .. Iam ergo habemus, in quem finem spectet mystica haec benedictio, nempe quo nobis *confirmet*, corpus Domini sic pro nobis semel esse immolatum, ut nunc eo vescamur, ac vescendo unici illius sacrificii efficaciam in nobis sentiamus; sanguinem eius sic pro nobis semel fusum, ut sit nobis perpetuus potus (§. 1.) .. Itaque *sub pane et vino repraesentantur*, quo discamus, non modo nostra esse, sed nobis destinata in spiritualis vitae alimentum .. Sic cum panis nobis *in symbolum corporis Christi* datur, haec statim concipienda est similitudo: Ut corporis nostri vitam panis alit, sustinet, tuetur: ita corpus Chr. vegetandae ac vivificandae animae unicum esse cibum. Cum vinum *in symbolum sanguinis* propositum intuemur: cogitandum, quos corpori usus vivum afferat, ut eosdem spiritualiter afferri nobis Christi sanguine reputemus; sunt autem fovere, reficere, confirmare, exhilarare (§. 3.) .. Non ergo praecipuae sunt sacramenti partes, corpus Christi simpliciter .. nobis porrigere; sed magis promissionem illam, qua carnem suam vere cibum testatur et sang. suum potum, quibus in vitam aet. pascimur, .. obsignare et confirmare (§. 4.) .. Restat, ut applicatione id totum ad nos perveniat; id fit cum per evangelium, tum illustrius per s. Coenam, ubi et se ipse cum bonis suis omnibus nobis offert, et nos *fide* eum recipimus ... Sunt, qui manducare Christi carnem et sang. eius bibere uno verbo definiunt nihil esse aliud, quam in Christum ipsum credere. Sed mihi expressius quiddam ac sublimius videtur voluisse docere Chr. in praeclara illa concione, ubi carnis suae manducationem nobis commendat, nempe vera sui participatione nos

ganze gekünſtelte, durch die künſtlichſten Wendungen (Vgl. beſon-

---

vivificari, quam manducandi etiam ac bibendi verbis ideo designavit, ne, quam ab ipso vitam percipimus, simplici cognitione percipi quispiam putaret. Quemadmodum enim non aspectus, sed esus panis corpori alimentum sufficit: ita vere ac penitus participem Christi animam fieri convenit, ut ipsius virtute in vitam spiritualem vegetetur. Interim vero hanc non aliam esse, quam fidei manducationem, fatemur, ut nulla alia fingi potest. Verum hoc inter mea et istorum verba interest, quod illis manducare est duntaxat credere: ego, credendo manducari Chr. carnem, quia fide noster efficitur, eamque manducationem fructum effectumque esse fidei dico.. Aut si clarius velis, illis manducatio est fides; mihi ex fide potius consequi videtur (§. 5.) .. Summa sit, non aliter animas nostras carne et sang. Chr. pasci, quam panis et vinum corporalem vitam tuentur et sustinent .. Etsi autem incredibile videtur in tanta locorum distantia penetrare ad nos Christi carnem, ut nobis sit in cibum, meminerimus, quantum supra sensus omnes nostros emineat arcana Sp. S. virtus, et quam stultum sit, eius immensitatem modo nostro velle metiri. Quod ergo mens nostra non comprehendit, concipiat fides, spiritum vere unire, quae locis disiuncta sunt. Iam sacram illam carnis et sanguinis sui communicationem, qua vitam suam in nos transfundit Christus, non secus, ac si in ossa et medullas penetraret, in coena etiam testatur et obsignat, et quidem non obiecto inani aut vacuo signo, sed efficaciam spiritus sui illic proferens, qua impleat quod promittit (§. 10.) .. Dico igitur, in coenae mysterio per symbola panis et vini Christum vere nobis exhiberi adeoque corpus et sanguinem eius, in quibus omnem obedientiam pro comparanda nobis iustitia adimplevit, quo scilicet primum in unum corpus cum ipso coalescamus, deinde participes substantiae eius facti in bonorum omnium communicatione virtutem quoque sentiamus (§. 11.) ... *Si oculis animisque in coelum evehimur, ut Christum illic in regni sui gloria quaeramus*, quemadmodum symbola nos ad eum integrum invitant, ita sub panis symbolo pascemur eius corpore, sub vini symbolo distincte eius sanguine potabimur: ut demum toto ipso perfruamur. Nam tametsi carnem suam a nobis sustulit, et corpore in coelum ascendit, ad dexteram tamen Patris sedet, h. e. in potentia et maiestate et gloria Patris regnat. Hoc regnum nec ullis locorum spatiis limitatum nec ullis dimensionibus circumscriptum, quin Christus *virtutem suam*, ubicunque placuerit, in coelo et in terra exerat; quin se praesentem *potentia et virtute* exhibeat.., non secus *ac si corpore adesset;* quin denique suo ipsius corpore suos pascat, *cuius communionem Spiritus sui virtute in eos transfundit.* Secundum hanc rationem corpus et

ders Calv. Instit. l. c. §. 19. 31.) die einfältige Beugung unter

sang. Chr. in sacramento nobis exhibetur (§. 18.). Nos vero talem Christi praesentiam in coena statuere oportet, quae nec panis elemento ipsum affigat, nec in panem includat, nec ullo modo circumscribat, quae omnia derogare coelesti eius gloriae palam est; deinde quae nec mensuram illi suam auferat vel pluribus simul locis distrahat, vel immensam illi magnitudinem affingat, quae per coelum et terram diffundatur: haec enim humanae veritati non obscure repugnant. Istas inquam duas exceptiones nunquam patiamur nobis eripi: ne quid coelesti Christi gloriae derogetur, quod fit, dum sub corruptibilia huius mundi elementa reducitur, vel alligatur ullis terrenis creaturis; ne quid eius corpori affingatur humanae naturae minus consentaneum, quod fit, dum vel infinitum dicitur, vel in pluribus simul locis ponitur. Ceterum his absurditatibus sublatis, quidquid ad exprimendam veram substantialemque corporis et sang. Domini communicationem, quae sub sacris Coenae symbolis fidelibus exhibetur, facere potest, libenter recipio; atque ita ut non imaginatione duntaxat aut mentis intelligentia percipere, sed ut re ipsa frui in alimentum vitae aet. intelligantur (§. 19.) ... Longe autem falluntur, qui nullam carnis Chr. praesentiam in Coena concipiunt, nisi in pane sistatur. Ita enim arcanae Spiritus operationi, quae nobis Christum ipsum unit, nihil reliquum faciunt. Chr. praesens illis non videtur, nisi ad nos descendat. Quasi vero, *si ad se nos evehat*, non aeque potiamur eius praesentia. Ergo tantum de modo quaestio est: quia Christum ipsi in pane locant, *nobis autem non ducimus fas esse eum e coelo detrahere.* [Vgl. ib. §. 12: „Siquidem ut corpus Christi finitum esse pro perpetua humani corporis ratione, minime ambigimus, coeloque contineri, quo semel receptum est, donec ad iudicium redeat: ita sub haec corruptibilia elementa retrahere ipsum aut ubique praesens imaginari prorsus ducimus nefas esse"]. Utrum rectius sit, iudicent lectores (§. 31.) .. Qui supra haec suis hyperbolis evehuntur, nihil aliud quam talibus involucris *simplicem et planam veritatem* (!) obscurant. Si cui nondum satisfactum fuerit, hic velim paulisper mecum reputet, de sacramento nunc haberi sermonem, *cuius omnia ad fidem referenda sunt.* Fidem vero nos ista, quam enarravimus, corporis participatione non minus laute affluenterque pascimus, quam qui *ipsum Chr.* e coelo detrahunt. Ingenue interea confiteor, mixturam carnis Christi cum anima nostra vel transfusionem, qualis ab ipsis docetur, me repudiare; quia nobis sufficit, Christum e carnis suae substantia vitam in animas nostras spirare, imo propriam in nos vitam diffundere, *quamvis in nos non ingrediatur ipsa Christi caro*" (§. 32.). Im folgenden §. 33. wird hierauf beſonders noch zu erweiſen ge-

das klare göttliche Wort und unter die tiefe Herablaſſung göttlicher Barmherzigkeit umgehende Calviniſche Vorſtellung theils in ſich ſelbſt unhaltbar — weil Leibliches nicht geiſtig, wie Geiſtiges nicht leiblich genoſſen werden kann —, theils der bibliſch lutheriſchen Lehre in den weſentlichſten Punkten („eſſet, das iſt mein Leib") geradehin entgegengeſetzt ſei, geht ſchon aus §. 59. hervor. Nach den Worten unterſchied ſich freilich die Calviniſche Lehre von der lutheriſchen nun bloß darin, daß nach ihr der wahre Leib Chriſti nur zu gleicher Zeit mit, nicht aber auch in und unter dem Brode reell vorhanden ſei, daß er ferner bloß geiſtig, keineswegs mit dem Munde, und daß er endlich bloß von Gläubigen, nicht auch von Ungläubigen genoſſen werde; aber der Unterſchied dieſer wenigen Worte[229]) faßt doch zugleich den ganzen tiefen Unterſchied der beiden Lehren in ſich, daß nach der lutheriſchen der wahre Leib Chriſti objectiv und leibhaftig (nach Gottes Worte, das ja freilich unendlich mächtiger iſt, als alle ohne, geſchweige denn im Gegenſatz gegen daſſelbe[230]) völlig unſichere und vage Speculation, und gemäß

ſucht, daß Ungläubige vom Leibe Chriſti nichts genießen, indem die nothwendige Folge dieſes Genuſſes ſei, „quod sacrificio mortis Christi expiamur a peccatis, sanguine abluimur, resurrectione erigimur in spem coelestis vitae," und „ipsa Christi caro in mysterio coenae non minus spiritualis res est, quam aeterna salus" („Unde colligimus, quicunque vacui sunt Christi Spiritu, carnem Christi nihilo magis posse edere, quam vinum bibere, cui non coniunctus sit sapor [dies freilich ein Vergleich, der wider Calvins Willen offenbar den objectiven Genuß des Leibes Chriſti auch durch die Ungläubigen viel mehr beweiſet, als den Nichtgenuß] .. Ego vero nego posse comedi absque fidei gustu" cet.), worauf ſodann §. 35 sqq. meiſt nur noch Antitheſen gegen die papiſtiſche Lehre folgen, mit welcher zugleich freilich mehrfach auch Elemente der lutheriſchen verworfen werden mußten.

229) Nach Calvins eignem Vorgange (Instit. IV, 17, 33: „Falso iactant, quicquid docemus de spirituali manducatione, verae et reali, ut loquuntur, opponi; quandoquidem nonnisi *ad modum* respicimus, qui apud eos carnalis est, dum Christum pane includunt, nobis spiritualis, quia vis arcana Spiritus nostrae cum Christo coniunctionis vinculum est") pflegt er auch von Neueren mit — vielleicht nicht immer unehrlicher — Verkennung der ihm zum Grunde liegenden enormen Differenz als eine Divergenz bloß über den *modus* praesentiae dargeſtellt zu werden.

230) Wie der vorhin angeführte 19. §. der hieher gehörigen Stelle der Calviniſchen Institutio thatſächlich bezeugen kann.

der reinen Glaubensanalogie von untrennbarer Einheit der Gottheit und Menſchheit des HErrn) im Sacrament, dieſſeits des Irdiſchen, gegenwärtig iſt, und von allen Theilnehmern genoſſen wird, nach der Calviniſchen (welcher vielmehr der ſubjective Glaube im Sacrament im Grunde nun Alles in Allem iſt) nicht [231]).

Die Calviniſche Lehre vom Abendmahle, wie zuerſt der *Consensus Tigurinus* (ſ. S. 453.) ſie confeſſionell begründet hatte, iſt nun auch in den meiſten reformirten Bekenntniſſen deutlicher oder verſteckter ausgeſprochen worden, wenn gleich in praxi faſt die ganze reformirte Kirche ſich nachher der Zwingliſchen Anſicht wieder zugewandt hat. Die zweite helvetiſche Confeſſion, welche übrigens in der Theorie, ſo unverkennbar Calviniſtiſch dieſelbe ſich im Weſentlichen zeigt, ſich zum Theil ſelbſt Zwinglianiſirend äußert und durch ihre Satzungen Calvin und Zwingli — gleichſam zum Zeichen, daß beide im Grunde daſſelbe wollen — gewiſſermaßen vermittelt, lehrt cap. 21. einfach „eine geiſtliche Speiſung und Tränkung der Gläubigen durch das Abendmahl [232]);“ ſie ſtellt dieſelbe lediglich in Gegenſatz gegen ein capernaitiſch-fleiſchliches Genießen des Leibes und Blutes Chriſti, außer welchem ſie einen anderen leiblichen Genuß deſſelben nicht kennen will [233]), unterſcheidet ſodann

---

231) Wie ſcharf dieſe Tiefe des Unterſchiedes des beiderſeitigen Lehrſyſtems auch die Concordienformel durchſchauete, iſt oben §. 60. Anm. 194., vgl. §. 59. Anm. 162., nachgewieſen worden. Die Epitome p. 598 sq. legt kurz und bündig dar, was die Solida declaratio, beſonders p. 727 sq., ſodann im Einzelnen durchführt, daß die Anſicht der „Sacramentarii versuti et callidi (p. 598), qui de negotio coenae Dom. loquentes ex parte nostris verbis splendide admodum utuntur, et prae se ferunt, quod et ipsi veram praesentiam veri, substantialis atque vivi corp. et sang. Chr. in s. C. credant, eam tamen praesentiam et manducationem dicant esse spiritualem, quae fiat fide,“ im Reſultat von der der groben Zwinglianer nicht weſentlich differire, „quod videlicet (ib.) praeter panem et vinum nihil amplius in C. Dom. sit praesens et ore sumatur,“ „quod absit (p. 726) Chr. corpus et sanguis a signis tanto intervallo, quanto abest terra ab altissimis coelis,“ ꝛc.

232) „Coena Domini .. ideo Coena nuncupatur vulgo, quod a Chr. in ultima illa Coena sua instituta sit eamque adhuc repraesentet, ac in ipsa spiritualiter cibentur et potentur fideles.“

233) „Ut rectius et perspicacius intelligatur, quomodo caro et sanguis Chr. sint cibus et potus fidelium percipianturque a fideli-

aber bei dieſer mittelſt des Glaubens geſchehenden geiſtlichen Speiſung ſelbſt eine außer und eine andere in dem Abendmahle ſtattfindende, ohne jedoch einen anderen weſentlichen Unterſchied zwiſchen beiden zu ſtatuiren, als den der An- oder Abweſenheit der ſymboliſchen Handlung [234]), welche letztere ſie nun in der Weiſe auffaßt, daß ihr eine nur darſtellende Bedeutung zukommt [235]), indem

---

bus ad vitam aet., paucula haec adiiciemus. Manducatio non est unius generis. Est enim manducatio corporalis, qua cibus in os percipitur ab homine, dentibus atteritur et in ventrem deglutitur. Hoc manducationis genere intellexerunt olim Capernaitae sibi manducandam carnem Domini, sed refutantur a ipso Ioh. 6. Nam ut caro Chr. corporaliter manducari non potest citra flagitium aut truculentiam, ita non est cibus ventris [vgl. ib. p. 77: „Corpus Chr. in coelis est.. Sursum ergo elevanda sunt corda, et non defigenda in pane"]. Est et spiritualis manducatio" cet. (Anm. 234.)

234) „Est et spiritualis manducatio corporis Chr., non ea quidem, qua existemus cibum ipsum mutari in spiritum, sed qua manente in sua essentia et proprietate corpore et sang. Domini ea nobis communicantur spiritualiter, utique non corporali modo, sed spirituali per Sp. S., qui videlicet ea, quae per carnem et sang. Domini pro nobis in mortem traditi parata sunt, ipsam inquam remissionem peccatorum, liberationem et vitam aet., applicat et confert nobis, ita ut Chr. in nobis vivat et nos in ipso vivamus, efficitque ut ipsum, quo talis sit cibus et potus spiritualis noster, i. e. vita nostra, vera fide percipiamus ..., non quatenus quidem corporaliter (caro et sang. Chr.) nobis a spiritu Dei communicantur, dicente Domino: .. Caro, nimirum corporaliter manducata, non prodest quidquam, spiritus est, qui vivificat .. Et hic esus carnis et potus sang. Domini ita est necessarius ad salutem, ut sine ipso nullus servari possit. Fit autem hic esus et potus spiritualis etiam extra Domini coenam et quoties aut ubicunque homo in Chr. crediderit .. Praeter superiorem manducationem spiritualem est et sacramentalis manducatio corporis Domini, qua fidelis non tantum spiritualiter et interne participat vero corpore et sang. Domini, sed foris etiam accedendo ad mensam Domini accipit visibile corporis et sang. Domini sacramentum. Prius quidem, dum credidit fidelis, vivificum alimentum percepit et ipso fruitur adhuc, sed ideo, dum sacramentum quoque accipit, nonnihil accipit. Nam in continuatione communicationis corporis et sang. Dom. pergit, adeoque magis magisque incenditur et crescit fides ac spirituali alimonia reficitur. Dum enim vivimus, fides continuas habet accessiones" cet.

235) „Retinere vult Dominus ritu hoc sacro in recenti memo-

Brod und Wein, außer welchen nichts mit dem Munde genoſſen wird, die bei den Gläubigen damit verbundene innerliche Wirkung des H. Geiſtes ſymboliſiren [236]). (In ähnlicher Weiſe äußert ſich die verwandte *Confessio Palatina*, indem ſie allerdings ein ſacramentliches Genießen des Leibes Chriſti behauptet, zugleich aber aufs entſchiedenſte jede dieſſeitige und gottmenſchliche Gegenwart deſſelben im Sacrament, ſei es auf begreifliche oder unbegreifliche Weiſe, leugnet [237])). — Noch ausführlicher oder wenigſtens beſtimmter, als die 2. helvet. Conf., und in gleicher, ſelbſt noch ſichtlicherer theilweiſer Annäherung an Zwingliſche Darſtellung [238]), erklärt ſich der Heidelberger Katechismus Frage

---

ria maximum generi mortalium praestitum beneficium, nempe quod tradito corpore et effuso suo sang. omnia nobis peccata nostra condonavit ... Obsignatur autem hac coena sacra, quod revera corpus Domini pro nobis traditum et sang. eius in remissionem peccatorum nostrorum effusus est, ne quid fides nostra vacillet. Et quidem visibiliter hoc foris sacramento per ministrum repraesentatur“ cet. (Anm. 236.)

236) „Et quidem visibiliter hoc foris sacramento per ministrum repraesentatur et veluti oculis contemplandum exponitur, quod intus in anima invisibiliter per ipsum Sp. S. praestatur. Foris offertur a ministro panis et audiuntur voces Domini: Accipite, edite, hoc est corpus meum .. Ergo accipiunt fideles, quod datur a ministro Domini, et edunt panem Domini ac bibunt de poculo Dom.; intus interim opera Christi per Sp. S. percipiunt etiam carnem et sang. Domini“ cet.

237) Conf. Palat. p. 152 sq.: „Credo, in s. Coena credentibus non minus quam discipulis in prima coena verum traditumque et crucifixum Chr. corpus una cum omnibus eius coelestibus thesauris et donis, quae sua morte suis acquisivit, ut sit famelicae ipsorum animae cibus, .. a Chr. ipso porrigi et distribui .. Credentes nihil impedit distantia loci, quo minus corpus illud Chr. edamus .., etiamsi Chr. illo ipso naturali suo corp. nunc non sit amplius in terris .. Sufficit scire nos ex eius verbo, ipsum suo illo corp. neque visibili neque invisibili, neque comprehensibili neque incomprehensibili modo in terris esse velle, et tamen nihilo minus tanqu. omnipotens Dei filius et semper et ubique sua gratia et sp. sancto praesto est suis, inprimis autem in s. sua coena“ cet.

238) Wogegen natürlich der *Catechismus Genevensis* das Gepräge des vollkommen reinen Calvinismus tragen mußte. Derſelbe erklärt p. 525 sqq.: „Coena s. ideo a Chr. instituta est, ut corporis et sang. sui

75—80. Die Frage 75. („Wie wirſt du im h. Abendm. erinnert und verſichert, daß du an dem einigen Opfer Chriſti am Kreuz und allen ſeinen Gütern Gemeinſchaft habeſt?") bekennt, nachdem ſie die Bedeutung des Abendmahls als einer Gedächtnißfeier der Geltung des Verſöhnungstodes Chriſti für jeden einzelnen Theilnehmenden hervorgehoben hat: „Zum Anderen, daß Chriſtus auch ſelbſt meine Seele mit ſeinem gekreuzigten Leibe und vergoſſenen Blute ſo gewiß zum ewigen Leben ſpeiſet und tränket, als ich aus der Hand des Dieners empfahe und leiblich genieße das Brod und den Kelch des Herrn, welche mir, als gewiſſe Wahrzeichen des Leibes und Blutes Chriſti, gegeben werden;" Fr. 76. „Den gekreuzigten Leib Chriſti eſſen heißt nicht allein mit gläubigem Herzen das ganze Leiden und Sterben Chriſti annehmen, und dadurch Vergebung der Sünden und ewiges Leben bekommen, ſondern auch darneben durch den h. Geiſt, der zugleich in Chriſto und in uns wohnet, alſo mit ſeinem gebenedeieten Leibe je mehr und mehr vereiniget werden, daß wir, obgleich er im Himmel und wir auf Erden ſind, dennoch Fleiſch von ſeinem Fleiſche und Bein von ſeinen Beinen ſeien, und von einem Geiſte, wie die Glieder unſeres Leibes von einer Seelen, ewig leben und regieret werden;" Fr. 78.: „Wird denn aus Brod und Wein der weſentliche Leib

communicatione educari in spem vitae aet. animas nostras nos doceret idque nobis certum redderet. — Nam cum in eo sita sit tota salutis nostrae fiducia, ut accepta nobis feratur obedientia ipsius, quam patri praestitit, perinde ac si nostra foret: ipsum a nobis possideri necesse est. Neque enim bona nobis sua aliter communicat, nisi dum se nostrum facit. — Illa communicatio (in c. s.) nobis confirmatur et augetur. Tametsi enim tum in baptismo tum evangelio nobis exhibetur Christus, eum tamen non recipimus totum, sed ex parte tantum. Quid ergo in symbolo panis habemus? Corpus Chr., ut semel pro nobis ad nos Deo reconciliandos immolatum fuit, ita nunc quoque nobis dari, ut certo sciamus, reconciliationem ad nos pertinere. — Cum Dominus Chr. ipsa sit veritas, minime dubium est, quin promissiones, quas dat illic nobis, simul etiam impleat et figuris suis suam addat veritatem. Quam ob rem non dubito, quin, sicuti verbis et signis testatur, ita etiam suae nos substantiae participes faciat, quo in unam cum eo vitam coalescamus. — Hoc mirifica arcanaque spiritus sui virtute efficit, cui difficile non est sociare, quae locorum intervallo alioqui sunt disiuncta."

und Blut Chriſti?[239]) „Nein; ſondern wie das Waſſer in der Taufe nicht in das Blut Chriſti verwandelt, oder die Abwaſchung der Sünden ſelbſt wird, deren es allein ein göttliches Wahrzeichen und Verſicherung iſt; alſo wird auch das heilige Brod im Abendmahl nicht der Leib Chriſti ſelbſt, wiewohl es nach Art und Brauch der Sacramente der Leib Chriſti genannt wird;" und Fr. 79.: „Warum nennet denn Chriſtus das Brod ſeinen Leib ꝛc.? Nicht ohne große Urſache, nehmlich daß er uns nicht allein damit will lehren, daß gleichwie Brod und Wein das zeitliche Leben erhalten, alſo ſei auch ſein gekreuzigter Leib und ſein vergoſſen Blut die wahre Speiſe und Trank unſerer Seelen zum ewigen Leben; ſondern vielmehr, daß er uns durch dies ſichtbare Zeichen und Pfand will verſichern, daß wir ſo wahrhaftig ſeines wahren Leibes und Blutes, durch Wirkung des heiligen Geiſtes, theilhaftig werden, als wir dieſe heilige Wahrzeichen mit dem leiblichen Munde zu ſeiner Gedächtniß empfangen, und daß all ſein Leiden und Gehorſam ſo gewiß unſer eigen ſei, als hätten wir ſelbſt in unſerer eignen Perſon alles gelitten und genug gethan." Und damit dies, wie nicht katholiſch, ſo damit zugleich auch nicht irgend lutheriſch möchte gedeutet werden, wird Fr. 80. („Was iſt für ein Unterſchied zwiſchen dem Abendmahl des Herrn und der päpſtiſchen Meſſe?") zum Ueberfluſſe nochmals geſagt, „daß wir durch den h. Geiſt Chriſto werden eingeleibet, der itzunder mit ſeinem wahren Leibe im Himmel zur Rechten des Vaters iſt, und daſelbſt will angebetet werden," und als päpſtiſche Meinung verworfen nicht nur die Lehre vom Meßopfer als „eine Verleugnung des einigen Opfers Jeſu Chriſti," ſondern auch, „daß Chriſtus leiblich unter der Geſtalt des Brodes und Weines ſei" (was augenſcheinlich eben ſo ſehr lutheriſche, als katholiſche Lehre iſt) „und derhalben darinnen ſoll angebetet werden" (welcher beigebogene Nebenſatz, ſtreng genommen, ſelbſt auch nicht bloß katholiſche Irrung enthält; ſ. §. 60. Anm. 212.), als „eine vermaledeiete Abgötterei." — Ferner in der *Confessio Gallicana* heißt es ſtreng Calviniſch art. 36.: „Wenngleich Chriſtus jetzt im Himmel iſt, und daſelbſt bleiben wird, bis er zum Weltgericht kommt, ſo glauben wir doch, daß

---

239) Hier, wie ſodann auch Fr. 80., wird klüglich die Polemik gegen die katholiſche und lutheriſche Lehre verbunden.

er uns durch die geheimnißvolle und unbegreifliche Kraft ſeines Geiſtes nähre und durch die Subſtanz ſeines Leibes und Blutes belebe, welche durch den Glauben empfangen wird; wir behaupten aber, daß dies auf geiſtige Weiſe geſchehe"[240]). Denn — wird hinzugeſetzt — was man einbilde und vorgebe, der Leib Chriſti gehe in unſern Leib ein, dies könne von keinem rechtſchaffenen Chriſten geglaubt werden, weil ſolches der Ehrerbietung gegen den Sohn Gottes ganz und gar zuwider ſei. — Ganz analog, und vorzüglich beſtimmt und klar, wird in der *Confessio Belgica* art. 35. geſagt: „Ut panem spiritualem et coelestem Christus nobis repraesentaret, panem terrestrem ac visibilem in sacramentum corporis sui vinumque in sacramentum sanguinis sui instituit, vt iis ipsis testificetur, quam vere hoc sacramentum manibus nostris accipimus et tenemus, illudque ore comedimus et bibimus, vnde postmodum vita nostra sustentatur, tam vere etiam nos fide, quae animae nostrae et manus et os est, in animis nostris recipere verum corpus et verum sang. Chr., vnici servatoris nostri, ad vitam nostram spiritualem. Nequaquam erraverimus dicentes, id quod comeditur esse proprium et naturale corpus Christi, idque quod bibitur proprium esse sanguinem. At manducandi modus talis est, vt non fiat ore corporis, sed spiritu per fidem.

---

240) „Affirmamus, sanctam Coenam Domini .. esse nobis testimonium nostrae cum Dom. nostro I. C. unitionis, quoniam non est duntaxat mortuus semel et excitatus a mortuis pro nobis, sed etiam vere nos pascit et nutrit carne sua et sanguine, ut unum cum ipso facti vitam cum ipso communem habeamus. Quamvis enim nunc sit in coelis, ibidem etiam mansurus, donec veniat mundum iudicaturus: credimus tamen, eum arcana et incomprehensibili spiritus sui virtute nos nutrire et vivificare sui corporis et sanguinis substantia per fidem apprehensa. Dicimus autem hoc spiritualiter fieri, non ut efficaciae et veritatis loco imaginationem aut cogitationem supponamus; sed potius quoniam hoc mysterium nostrae cum Chr. coalitionis tam sublime est, ut omnes nostros sensus totumque adeo ordinem naturae superet; denique quoniam, cum sit divinum ac coeleste, non nisi fide percipi et apprehendi potest." (Vergl. Art. 37.: „Affirmamus, eos, qui ad sacram mensam Domini puram fidem afferunt, vere recipere, quod ibi signa testificantur, nempe corpus et sang. I. Chr.").

Atque ita Christus ad dextram patris sui in coelis perpetuo sedet, neque eo minus se nobis per fidem communicat." Eben ſo ſtreng Calviniſch erklärt die *Conf. Scotica* art. 21.: „Credimus . . ., quod in coena Domini rite usurpata Chr. ita nobis coniungitur, quod sit ipsissimum animarum nostrarum nutrimentum et pabulum, non quod panis in naturale Chr. corpus . . transubstantiationem *ullam* imaginemur . .; sed unio haec et coniunctio, quam habemus cum corpore et sang. I. Chr., operatione sp. s. efficitur, qui nos vera fide supra omnia quae videntur quaeque carnalia et terrestria sunt, vehit et ut vescamur corpore et sang. I. Chr. semel pro nobis effusi et fracti efficit, quodque nunc est in coelo et in praesentia patris pro nobis apparet. Et quamvis magna sit loci distantia inter corpus ipsius nunc in coelis glorificatum et nos nunc in terris mortales, nihilominus tamen firmiter credimus, panem quem frangimus esse communionem corporis eius . . Sic, quod fideles in recto usu coenae dom. ita edere et bibere sanguinem I. C. confitemur, et certo credimus, quod ipse in illis et illi in ipso manent, imo ita fiunt caro de carne . . eius, quod sicut aeterna deitas carni I. C. vitam et immortalitatem tribuit, ita etiam caro et sang. eius, dum a nobis editur et bibitur, easdem nobis praerogativas confert. Verum hoc libere confitemur, nos inter Christum in aeterna ipsius substantia et elementa in signis sacramentalibus distinguere, adeo quod nec signa loco rei signatae adoramus" cet. [241]).

---

241) In ähnlicher leicht täuſchender, freilich immer nur Unkundige täuſchender Ausdrucksweiſe legt auch die *Declar. Thorun.* p. 61 ihre Anſicht dar: „Nequaquam negamus veram corporis et sang. Chr. in coena praesentiam, sed tantum localem et corporalem praesentiae modum et unionem cum elementis substantialem; ipsam vero nobiscum praesentiam sancte credimus, et quidem non imaginariam, sed verissimam, realissimam et efficacissimam, nempe ipsam illam Christi nobiscum unionem mysticam, quam ipsemet, ut per verbum promittit et per symbola offert, ita per spiritum efficit, quamque nos per fidem acceptamus, per caritatem sentimus . . Unde et patet, non solam virtutem, efficaciam, operationem aut beneficia Chr. nobis praesentari et communicari, sed inprimis ipsam substantiam corporis et sang. Chr. seu ipsam illam victimam, quae pro mundi vita data est . ., ut per fidelem huius victimae communionem . . consequenter etiam

Dagegen erklären ſich die 39 Artikel der engliſchen Kirche weniger ſtreng Calviniſch, vorzüglich ganz ohne die Schärfe einer Antitheſis gegen lutheriſche Lehre, zugleich auch mit einigen lutheriſch ſcheinenden Ausdrücken (ſo daß namentlich in dieſer Rückſicht die anglicaniſche Kirche [242]) den Charakter der ecclesia Lutheranizans behauptet), wenn gleich doch auch ſie dabei das Schibboleth des Calvinismus feſthalten. Sie ſagen art. 28., nach Vorausſchickung einiger allgemeineren Beſtimmungen über die Bedeutung des Abendmahls, die jedoch auch ſchon ſich als Calviniſtiſch zu erkennen geben [243]), und demnächſt Verwerfung der Transſubſtantiation: „Corpus Christi datur, accipitur et manduca-

meritorum et beneficiorum sacrificio Chr. partorum participes simus..; et quidem non tantum quoad animam, sed etiam quoad corpus nostrum; etsi enim, ut ore corporis rem terrenam, ita fide cordis .. rem coelestem acceptamus, tamen fide illa mediante non solum animae, sed et ipsa corpora nostra Christi corpori per eiusdem spiritum ad spem resurrect. et vitae aet. inseruntur et uniuntur" cet.

242) Doch eigentlich allerdings eben nur zufolge der Ausdruckweiſe der 39 Artikel (ſowie der dazu ſtimmenden liturgiſchen Form). — Die (freilich unofficielle) ſ. g. *Confessio Anglica* erklärt p. 94 sq. ordinär Calviniſtiſch, ſelbſt Zwinglianiſirend: „Panem et vinum dicimus esse sacra et coelestia mysteria corporis et sanguinis Christi, et illis Christum ipsum, verum panem aeternae vitae, sic nobis praesentem exhiberi, ut eius corpus sanguinemque per fidem vere sumamus. Non tamen id ita dicimus, quasi putemus, naturam panis et vini prorsus immutari atque abire in nihilum, quemadmodum multi proximis istis seculis somniarunt, neque adhuc" [mit einem polemiſchen Seitenblick zugleich auf die lutheriſche Lehre] „potuerunt unquam satis inter se de suo somnio convenire... Christum asserimus vere sese praesentem exhibere .. in coena, ut eum fide et spiritu comedamus et de eius cruce ac sanguine habeamus vitam aeternam .. Etsi enim Christi corpus dentibus et faucibus non attingimus, eum tamen fide, mente, spiritu tenemus et premimus .., ut vere sciamus, esse iam nos carnem de eius carne" cet.

243) „Coena Domini non est tantum signum mutuae benevolentiae Christianorum inter sese, verum potius est sacramentum nostrae per mortem Christi redemtionis. Atque adeo rite, digne et cum fide sumentibus panis, quem frangimus, est communicatio corporis Christi; similiter poculum benedictionis est communicatio sanguinis Christi."

tur in coena tantum coelesti et spirituali ratione. Medium autem, quo corpus Christi accipitur et manducatur in coena, est fides" [244]). Alle übrigen reformirten Bekenntniſſe überbietet gegentheils durch ſtürmiſche, ungeſtüme, ſchimpfende [245]) Antitheſe gegen die luth. Lehre die *Conf. Hungarica*, welche in dem Art. vom Abendmahle, den ſie der polemiſchen Wichtigkeit wegen gleich auf den von der Trinität folgen läßt, die Transſubſtantiation, aber mit noch größerer Heftigkeit die luth. Lehre, letztere — um es nicht deutſch zu ſagen — als Sarkophagie und Kreophagie beſtreitet [246]), alle ſubſtantielle Gegenwart, die ohne Transſubſtantiation gar nicht denkbar ſei, ſchlechthin leugnet, doch poſitiv Calviniſch ſchließt. Allerdings gemäßigt, aber doch wahrhaft naiv endlich bekennt Johann Sigismund in der *Confessio Marchica* 8. u. 9. (nach Vorausſchickung der Erklärung: „Im heil. Abendmahl glauben und bekennen S. Churf. Gn., weil zweierlei Ding daſelbſt zu befinden, die äußerlichen Zeichen und der wahre Leib Chriſti, ſo für uns in den Tod gegeben, und ſein heil. Blut .., daß auch auf zweierlei Weiſe dieſelben genoſſen werden, das Brod und Wein mit dem Munde, der wahre Leib und das wahre Blut Chriſti eigentlich mit dem Glauben"): „Bleiben demnach ſtracks ohn allen Zuſatz bei den heiligen Worten der Einſetzung, das Brod ſei der wahre Leib Chriſti und der Wein ſei ſein heilig Blut,

244) Daher ganz conſequent art. 29. fortfährt: „Impii et fide viva destituti, licet carnaliter et visibiliter (ut Augustinus loquitur) corporis et sang. Chr. *sacramentum* dentibus premant, nullo tamen modo Christi participes efficiuntur."

245) Die Ausdrücke ſind freilich reformirterſeits auch ſonſt häufig gebraucht worden, doch nur hier ſymboliſch.

246) Conf. Hung. de coena Dom. p. 244 sq.: „Sicut papisticam transsubstantiationem ex verbo Dei negamus, ita *pernegamus sarcophagiam* corporalem et cruentam, h. e. ore corporali naturale Chr. corpus, ex virgine natum, sumi in Coena; et panem substantialiter, sine ulla transsubstantiatione, corpus Chr. esse, aut in panem corpus Chr., contra fidei et naturae regulam, includi, et in pane ore carnali ab omnibus in coena sumi .. Ut impossibile est, accidentia manere et sumi sine subiecto, ut papistae nugantur, ita isti *Creophagi* aut *Sarcophagi* delirant, dum somniant, panem quidem videri, et panem non mutari in corpus, tamen pane manducato corpus Chr. realiter et substantialiter ore corporali sumi" cet.

ſacramentlich, auf die Art und Weiſe, wie Gott die heiligen Sacramente A. u. N. T. eingeſetzt und verordnet, daß ſie ſeien ſichtliche und wahre Zeichen der unſichtbaren Gnaden ... Und dieweil der Glaube gleichſam der Mund iſt, dadurch des Herrn Chriſti gekreuzigter Leib und ſein vergoſſenes Blut empfangen wird, halten S. Churf. Gnaden beſtändig dafür, daß den Ungläubigen, Unbußfertigen ſolches Sacrament nicht nütze, ſie auch[247]) des wahrhaftigen Leibes und Blutes Chriſti nicht theilhaftig werden."

Anmerkung. Der conſtante Gegenſatz der reformirten Doctrin gegen die Annahme eines ſacramentlichen Empfangens Chriſti „mit dem Munde," wie derſelbe aus dem Obigen hervorleuchtet, hat übrigens auch die conſtante reformirte Praxis erzeugt, nach welcher die Darreichung des Sacraments nicht unmittelbar in den Mund, ſondern in die Hand des Empfängers mit Nothwendigkeit feſtgehalten wird: eine Praxis, zu deren Conſtituirung man ſich natürlich mit Unrecht auf das λάβετε, φάγετε beruft (vergl. Marc. 15, 23; Joh. 19, 30; 20, 22; 2 Cor. 11, 20; ꝛc.), und im Gegenſatz gegen welche die lutheriſche Kirche mit gutem Grunde, obwohl durchaus nicht — wie die katholiſche Kirche — als eine in dieſer Art und Weiſe weſentlich nothwendige, die mündliche Darreichung in der Praxis feſthält. Vergl. I. Gerhard Loci theol., de sacra coena Cap. 15. §. 170. — Eine ähnliche Bewandtniß hat es auch mit einem anderen, und zwar etwas bedeutenderen, einzelnen Stücke der reformirten Abendmahlspraxis, nehmlich der mit abſoluter Nothwendigkeit, zur mehreren Veranſchaulichung der überhaupt nur ſymboliſchen Bedeutung des ganzen Abendmahls, geforderten Brechung des Brodes bei der Sacramentsaustheilung und — in Zuſammenhang hiemit — mit entſchiedener Verſchmähung des Gebrauchs ſogenannter Hoſtien; wogegen die lutheriſche Kirchenpraxis, freilich zugebend gemäß den Einſetzungsworten, daß von Chriſto das Brod gebrochen worden, leugnend aber, vor Allem, im Bewußtſeyn des bibliſchen tieferen Abendmahlsſinnes, daß dies zur Veranſchaulichung nur ſymboliſcher Bedeutung des ganzen Abendmahls geſchehen, und dann auch, in beſonnener Unterſcheidung des Weſentlichen und Zufälligen bei ſacramentlicher Handlung, daß gerade dieſer Act immer erſt bei der Abendmahlsfeier ſelbſt zu vollziehen, ſowie daß gerade

247) Als wäre dies ſo Nebeneinandergeſtellte ziemlich gleichbedeutend.

nur gewöhnliche Brodform dazu anzuwenden ſei, überdies zugleich die entweder ſuperſtitiöſe oder läſterliche Anſicht abwehrend, als werde, wenn auch nur gleichſam, von dem Diener der Kirche der Leib Chriſti gebrochen, und erwägend, daß ja ohnehin das ſacramentliche Brod in keiner Weiſe zur irdiſchen Ernährung zu dienen beſtimmt ſei, die katholiſche Weiſe des Hoſtiengebrauchs reſervirt hat, ohne jedoch dieſelbe an ſich für mehr als ein aus gutem Grunde beobachtetes Adiaphoron zu erklären [248]).

§. 62.

Secten.

Analog, wie bei der Taufe, nur noch weit evidenter, iſt auch beim Abendmahl die Lehre aller Secten eine mehr oder minder modificirte (meiſt noch verdünnte) reformirte (vergl. §. 59.), und dieſe demgemäß geſtaltete Abendmahlslehre in ihrer Einheit erſcheint ſo ſelbſt als das gemeinſame Centrum falſcher kirchlicher Subjectivität (vergl. oben §. 11, 2.), welches bei vielfachem ſonſtigen Auseinandergehen der reformirten Kirche und jener Secten ſie alle als Einheit zuſammenhält, wobei dann freilich der Preis vollkommener Conſequenz doch immer nur dem Quakerismus (ſ. Nr. 5.) verbleiben konnte.

1. Die Swedenborgianer erklären, ihrem Katechismus zufolge, wie die Taufe für das mit göttlichem Einfluſſe begleitete Zeichen und Mittel der Einführung in die Kirche, ſo das Abendmahl (Fr. 26.) für ein gleiches Mittel der Einführung in den Himmel, „die wahren Kinder des Herrn ihrem Geiſte nach in den Himmel einzuführen.“ Swedenborg (in der Vera chr. rel.) erläutert dies weiter alſo: Fleiſch und Brod ſeien das irdiſche Abzeichen der göttlichen Liebe und Güte; Blut und Wein das

248) „Cuicunque ceremoniae — ſagt freilich in Beziehung auf dieſen Punkt lutheriſcherſeits I. Gerhard Loci theol., de sacra coena cap. 14. §. 157. — per se liberae et adiaphorae affingitur necessitas sine verbo et finis alienus, illa recipi non debet, quia periclitatur libertas christiana et introducitur cultus divinus sine certo verbo ac mandato. Fractioni panis, quae sua natura est ceremonia libera et ἀδιάφορος, affingitur ab adversariis simplex et absoluta quaedam necessitas, eidemque affingitur finis alienus, videlicet repraesentare passionem Christi; ergo fractio illa panis recipi non debet.“ Dieſe Bemerkung findet dann natürlich auch insbeſondere auf das Brodbrechen (oder Hoſtienbrechen) als ſ. g. Unionsritus weſentliche Anwendung.

Sinnbild der Wahrheit und Weisheit Gottes; Eſſen endlich ſei gleich dem Aneignen. Nun aber ſei Fleiſch und Brod im Abendmahle der Herr ſelbſt von Seiten ſeiner Liebe und Güte betrachtet, Blut und Wein gleichfalls der Herr ſelbſt in ſeiner Wahrheit und Weisheit. Hienach ſeien drei Principien, der Herr, ſeine Güte und ſeine Wahrheit, in dieſem Sacrament in einander verſchlungen, und es würden alſo in demſelben alle Güter des Himmels und der Kirche, Gott und mit ihm Glaube und Liebe, mitgetheilt. Mit der Gottheit ſei denn auch die vergöttlichte Menſchheit gegenwärtig, innerlich durch des Herrn Liebe und Wahrheit, äußerlich durch ſeine das Daſeyn der Dinge bedingende Allgegenwart; bei den Unwürdigen aber finde die letztere ganz allgemeine Gegenwart Gottes ohne die erſtere ſtatt. Die Beziehung des Abendmahls auf den Tod Chriſti und auf die Sündenvergebung fällt bei Swedenborg (deſſen Abendmahlslehre ſo freilich in dieſem Punkte noch weit dürftiger iſt, als — nicht nur die Zwingliſche, ſondern — ſelbſt die ſocinianiſche) wegen ſeiner eigenthümlichen Betrachtungsweiſe des Leidens Chriſti hinweg [249]).

2. Die Mennoniten erklären das Abendmahl für ein Bundesſiegel, welches Chriſti Leib und Blut bedeute. Mitgetheilt

---

249) Wenn dagegen Swedenborg auch eine gewiſſe Beziehung des Abendmahls auf die dereinſtige Auferſtehung der Leiber annimmt, ſo iſt dies im Grunde nur Illuſion, indem er die Auferſtehung der Leiber ſelbſt durchaus unbibliſch auffaßt. Er glaubt zwar allerdings eine Auferſtehung, doch ſogleich nach dem Tode jedes Einzelnen (die ſ. g. allgemeine Auferſtehung ſei „nur eine relativ-allgemeine Erhebung Vieler aus dem Hades in den Himmel am Ende der Kirche;" ſ. Tafel a. a. O. S. CVII. u. vergl. §. 65.), und eine Auferſtehung in einem geiſtigen Leibe; dieſer aber iſt ihm nur (Swedenborg. Katech. Fr. 28.) „die geiſtige Form des Menſchen, welche fortdauert nach dem Tode des natürlichen Leibes," während „unſere natürlichen Leiber (nach Fr. 27.), wenn wir ſterben, im Grabe vergehen, weil ſie abgelegt werden, um nicht wieder aufzuſtehn." — (Im vollkommenen Einklange mit dieſer Leugnung der leiblichen Auferſtehung ſteht denn auch die Swedenborgianiſche Leugnung der leiblichen Wiederkunft Chriſti [ſ. oben §. 27. Ende], ſo wie die geſammte Anſicht über das Jenſeits [vergl. §. 65.], in welchem — nach dem Berichte Swedenborg's als des vermeintlichen Augenzeugen — zwar alle Verhältniſſe durchaus den irdiſchen gleichen, [ſo daß es Häuſer, Berge, Flüſſe ꝛc. daſelbſt giebt, wie hier, auch die Völker und Individuen ihre Eigenthümlichkeiten, wie die letzteren, faſt bis zur Selbſttäuſchung, ihre irdiſchen Formen beibehalten], nur durchaus [ſ. Tafel a. a. O.] „in Abhängigkeit von dem Geiſte und ohne ein ſelbſtſtändiges Daſeyn außer ihm.")

wird durch daſſelbe keine göttliche Gabe, ſondern nur anſchaulich gemacht und verſinnbildet, wird dadurch die ununterbrochen aus Chriſto und ſeinem Geiſte überhaupt und ſeinem zur Vergebung der Sünde für uns gekreuzigten Leibe und ſeiner als das Brod des Lebens nun verklärten ganzen Perſon inſonderheit ausſtrömende göttliche Action, die den Menſchen geiſtlich nährt und erhält [250]).

3. Die Arminianer ſehen in dem Abendmahle eine feierliche (öffentliche) Dankſagungs- und Bekenntnißceremonie, worin die Gläubigen dankbar des Todes Chriſti gedenken, ſich als Chriſti lebendige Glieder bekennen, und wie leiblich mit Brod und Wein, ſo geiſtig gewiſſermaßen mit Chriſti Leib und Blut genährt werden [251]). Hinſichtlich dieſes geiſtigen Genuſſes, wie überhaupt über das Abendmahl, bekennen ſie, daß ſie den Anſichten Zwingli's, der im Artikel von den Sacramenten als der beſte Lehrer zu verehren ſei, beipflichten [252]).

---

250) Vergl. Ris Conf. art. 34: „Tota externae coenae actio nobis ante oculos ponit, testatur et significat, Christi sanctum corpus in cruce fractum .. esse ad remissionem peccatorum nostrorum, illum iam in coelis glorificatum animarum nostrarum esse panem vivificantem.... Per eam docemur inter externam illam actionem corda nostra sursum elevare sanctis supplicationibus, atque verum et summum bonum hac coena adumbratum a Christo petere; tandemque nos adhortatur, ut Deo agamus gratias atque unitatem et caritatem inter nos exerceamus.“

251) Conf. Remonstr. 23, 4: „S. Coena est alter N. T. sacer ritus, a I. Chr. ea qua proditus fuit nocte institutus, ad celebrandum eucharisticam et solennem mortis suae commemorationem, in quo fideles, postquam se ipsos explorarunt inque vera fide approbarunt, sacrum panem in coetu publice fractum edunt et simul vinum publice fusum bibunt, idque ad cruentam domini mortem pro nobis obitam (qua sicut corpora nostra cibo et potu seu pane et vino sustentantur, ita corda nostra in spem vitae aet. aluntur et nutriuntur) cum solenni gratiarum actione annuntiandum, suamque vicissim cum crucifixo Chr. corpore et effuso sanguine (sive cum ipso I. C. pro nobis crucifixo et mortuo), eoque beneficiis omnibus per mortem I. Chr. partis atque acquisitis, vivificam et spiritualem communionem et mutuam simul inter se caritatem coram Deo et ecclesia publice testificandum.“ (Die Transſubſtantiation ꝛc. wird gleich darauf l. c. 23, 5 natürlich verworfen.)

252) Episcop. Apol. Conf. Remonstr. p. 252: „Hac in re assentientes sibi habent non paucos Reformatos, inter quos Zwinglius,

4. Was Socini betrifft, ſo dachte er vom Abendmahle nicht ebenſo, wie von der Taufe. Er betrachtete die Abendmahlsfeier allerdings, als eine von Chriſto für alle Zeiten eingeſetzte Handlung, als das einzige Ceremonialgeſetz des N. T.[253]), als die ſymboliſche Ceremonie, um das Gedächtniß ſeines Todes zu erhalten und denſelben dankbar zu verkündigen[254]). „Es iſt — ſagt der Rakauiſche Katechismus qu. 334. 335. — eine Inſtitution des Herrn Chriſtus, daß ſeine Gläubigen (bis auf ſeine Wiederkunft) das Brod brechen und aus dem Kelche trinken, um ſeinen Tod zu verkündigen[255]). Seinen Tod verkündigen heißt aber öffentlich und feierlich Chriſto danken, daß er aus unausſprechlicher Liebe gegen uns ſeinen Leib hat martern und zerbrechen und ſein Blut vergießen laſſen“[256]). Der Zweck des Abendmahls iſt alſo zunächſt nicht die (ſchon vorauszuſetzende) Erinnerung des Einzelnen an den Tod Chriſti (recordatio), ſondern die gemeinſame *öffentliche* Verherrlichung deſſelben (commemoratio)[257]), eben zu Gedächtniß und Dankſagung. Andere Zwecke und Wirkungen des Abendmahls, namentlich Vergebung der Sünden und Stärkung des Glaubens, werden — weil das Abendmahl nur *Ausdruck* des Glaubens ſei und *empfangen*

---

optimus huius ceremoniae doctor, princeps est“ cet. (Gegen die Calviniſche Abendmahlslehre polemiſirt *Limborch* Theol. christ. 5, 71, 9 sqq. ausdrücklich.

253) Vergl. Cat. Rac. qu. 333. (nach der urſprünglichen Recenſion): „Quae sunt praecepta Dom. Iesu ut vulgo vocant ceremonialia? Est unum duntaxat, coena nempe Domini.“

254) „Christus Dominus mortis violentae, quam pro nobis subiit, commemorationem et praedicationem .. in sua ecclesia solenni quodam ritu ad gloriam nominis sui fieri voluit“ — Socin. de coena Domini tract., Opp. I. p. 771. Vergl. Anm. 258.

255) Qu. 334.: „(Coena domini) est Christi Domini institutum, ut fideles ipsius panem frangant et comedant et ex calice bibant, mortis ipsius annuntiandae causa. Quod permanere in adventum ipsius oportet.“

256) Qu. 335.: „(Annuntiare mortem domini) est publice ac sacrosancte Christo gratias agere, quod is pro ineffabili sua erga nos caritate corpus suum torqueri et quodammodo frangi et sanguinem suum fundi passus est, et hoc ipsius beneficium laudibus tollere et celebrare.“

257) Die Oeffentlichkeit iſt dabei den Socinianern (wie demnächſt — ſ. Nr. 3. — auch den Arminianern) ein weſentliches Moment.

außer Brod und Wein dadurch gar nichts werde[258]), — im Catech. Racov. qu. 337. 338., ſo wie in Socins Schriften, beſtimmt ausgeſchloſſen[259]). Am wenigſten kann dann natürlich bei den Socinianern von irgend einer Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti die Rede ſeyn; die katholiſche, lutheriſche und Calviniſche Vorſtellung davon wird Cat. Rac. qu. 340. ausdrücklich verworfen[260]), und

---

258) Socin. de coena Dom. l. c. p. 753: „In coena Dom. nihil ex ipsius Domini instituto praeter panem et vinum ex ipsa coena accipimus, sed iam accepta commemoramus deque iis gratias agimus.“ Vergl. die folgende Anm.

259) Cat. Rac. qu. 337. 338.: „Nonne alia causa, ob quam coenam instituit Dominus, superest? Nulla prorsus. Etsi homines multas excogitarint, cum alii dicant esse sacrificium pro vivis et mortuis, alii usu ipsius se consequi peccatorum remissionem et firmare fidem sperent, et quod eis mortem Domini in mentem revocet, affirment. Quid vero de his opinionibus statuendum est? Nullam ex iis subsistere posse. Etenim cum is finis coenae Dom. usurpandae sit, ut pro beneficiis acceptis Christo gratias agamus, apparet non eo institutam esse, ut aliquid illic sumamus; imo qui vult digne coenae Dom. participare, eum de remiss. pecc. ex parte Dei certum ac fide confirmatum esse oportet“ cet. Vergl. Socin. de coena Dom. l. c. p. 753 sq.: „Quod omnes fere opinantur, hoc ritu .. confirmari saltem fidem nostram, ne id quidem verum censeri debet, cum nec ullo sacro testimonio comprobetur nec ratio ulla sit, cur id fieri possit. Quomodo enim confirmare potest nos in fide id, quod nos ipsi facimus .. Animadvertendum est, posse quidem in ipsa coena dom. celebranda confirmari et augeri fidem, sed non ex ipsa panis et vini sumtione, nec ex virtute aliqua divina .., sed ex mutuis cohortationibus mutuoque Chr. praeceptis obedientiae exemplo, ex solenni illa commemoratione et concelebratione beneficiorum dei et Chr., et denique ab ipso divino verbo toti ceremoniae adiuncto.“

260) „Quae vero sententia illorum verborum, hoc est corpus meum?“ — heißt es qu. 340., nachdem qu. 339. ſchon „hanc opinionem, Coenam Dom. esse sacrificium pro vivis et mortuis, summum prorsus esse errorem“ erklärt hatte — „Non uno eodemque modo ab omnibus accipiuntur. Etenim alii censent, panem in corpus, vinum in sang. reipsa mutari, quod illi transsubstantiationem vocant; alii corpus Domini in pane, sub pane, cum pane, esse sentiunt; sunt denique, qui in coena Dom. vere corporis et sang. Dom. participes existere se autumant, spiritualiter tamen: quae opiniones sunt omnes fallaces et erroneae“ [nach qu. 341. „captiosae“], was

ſelbſt die Zwinglianiſche iſt ihnen noch zu überſchwenglich. Doch können ſie freilich nicht anders, als — obwohl noch etwas modificirt — im Weſentlichen die Zwingliſche Auffaſſung und namentlich die Zwingliſche Erklärung der Einſetzungsworte billigen. Der Cat. Rac. qu. 344. vergl. mit qu. 341. erklärt dieſelben in dieſer Weiſe: Dies, daß ich euch hier das Brod breche und zu eſſen gebe, iſt eine Vergegenwärtigung von dem, was mit meinem Leibe geſchehen wird; das τοῦτο bezieht ſich auf die ganze Handlung, die Chriſtus vornahm; dieſe Handlung, will er ſagen, iſt eine Darſtellung meines Leibes, der für euch gebrochen, und meines Blutes, das für euch vergoſſen wird [261]) —, eine Anſicht oder vielmehr Exegeſe, die indeß bei ſpäterer Textreviſion ſich wieder etwas modificirt und zwar nun dem eigentlichen Zwinglianismus noch beſtimmter zugewandt hat [262]).

---

nun die folgende qu. 341. zu erweiſen ſucht. (Gegen die katholiſche Lehre inſonderheit wird hier auf die ſtets bleibende Eſſenz des Brodes verwieſen, und dann bemerkt: „Ad haec eadem scriptura testatur, corpus Chr. in coelis esse .. quare in terris existere nequit amplius. Denique si panis in corp. Chr. converteretur, efficeretur modo corporeo sumi corpus immortale .. At hoc fieri nequit;“ gegen die lutheriſche heißt es: „Ea ut ob rationes superiores consistere nequit, potiss. vero hanc, quod Chr. corpus in coelis versetur, ita propter hoc inconveniens, quod ea opinio proprietates corpori Christi prorsus detrahat;“ gegen die Calviniſche endlich: „Locum habere nequit, cum ea pugnent inter se, reipsa Christi corporis esse participem et spiritualiter .. Et opinionem istam nullo modo certam esse ipsi produnt, cum fatentur modum hunc sumendi corp. Chr. esse prorsus inexplicabilem“ cet. Gegen alle drei gleicherweiſe wird aus eigenthümlicher Erklärung der Einſetzungsworte argumentirt; ſ. das Folgende.)

261) „In his verbis, hoc est corpus meum, — heißt es qu. 341. — particula hoc ad universam frangendi et sumendi panis et fundendi vini actionem referri potest,“ und dann genauer qu. 344.: „Nativus et genuinus horum Christi verborum sensus est, ac si Christus dixisset: Haec actio frangendi et manducandi panis huius est commemoratio et adumbratio quaedam eius, quod corpore meo futurum est, et haec actio fundendi et bibendi vini huius commemoratio et repraesentatio quaedam est, quid sanguine meo fiet; vel .. bibitio ex eo calice est commemoratio illius ingentis divinae caritatis, quae nobis in novo Foedere exhibita ac morte Christi est confirmata“ cet.

262) „Verum sensum (verborum hoc est corpus meum) — heißt es nach ſpäterer Textrev. qu. 344. — facile intelliges, si animadver-

5. Ganz gemäß ihrer allgemeinen Anſicht von den Sacramenten verwerfen endlich die Quäker, auch hier in dem conſequenteſten Spiritualismus, die äußere Abendmahlsfeier ganz. Sie wollen, was dem Gläubigen außer dem Glauben doch einmal real nichts weiter gewähre, auch gar nicht weiter beobachten [263]). Der Leib und das Blut des Herrn iſt ihnen durchaus identiſch mit dem göttlichen und himmliſchen, geiſtlich belebenden Samen, mit dem inneren Lichte [264]). Das Abendmahl beſchreiben ſie ſonach als die innere Theilnahme des inneren Menſchen an dem inneren und geiſtlichen Leibe Chriſti, durch welchen die Seele Gott lebt, und der Menſch mit Gott vereinigt wird und in Gemeinſchaft mit ihm bleibt [265]). Das Brodbrechen durch Chriſtus hatte nur dieſe ſymboliſche Bedeutung, und die äußere Ceremonie haben diejenigen nicht zu beachten, die vom Schatten zur Erkenntniß des Weſens hindurchgedrungen ſind [266]).

---

teris, et in sacris literis et vulgo admodum esse usitatum, ut figurae et imagines et signa memorialia appellentur earum rerum nominibus, quarum sunt imagines .. Quare cum Chr. vellet hoc ritu a nobis annuntiari mortem suam cruentam cum quadam illius adumbratione et repraesentatione, ideo dixit, panem hunc, qui frangitur, esse corpus suum, .. h. e. signum memoriale et figuram quandam esse corporis sui“ cet.

263) Sie berufen ſich hiebei (im Katech. cap. 11.) auf Röm. 14, 17; Col. 2, 16—22.

264) Barcl. Apol. theol. christ. p. 378: „Si quaeratur, quid sit illud corpus, quid sit ille sanguis? Respondeo, coeleste illud semen, divina illa et spiritualis substantia, hoc est vehiculum illud seu spirituale corpus, quo hominibus vitam et salutem communicat;“ u. ib. p. 380: „Corpus igitur hoc et caro et sanguis Chr. intelligendus est de divino et coelesti semine ante dicto.“

265) L. c. p. 383: „Ita interna participatio est interioris hominis de hoc interno et spirituali corpore Christi, quo anima Deo vivit, et quo homo Deo unitur et cum eo societatem et communionem habet.“

266) Barcl. Thes. 13.: „Communio corporis et sang. Chr. est quid spirituale et internum h. e. participatio carnis et sang. Chr., qua homo interior quotidie nutritur in cordibus eorum, quibus Christus inhabitat, cuius rei fractio panis per Christum cum discipulis erat figura, qua aliquando in ecclesia etiam utebantur illi, qui rem figuratam receperunt, imbecillium causa: sicut abstinere

§. 63.

Römiſch-katholiſche Kirche.

Die Differenzen der katholiſchen Kirche von der lutheriſchen hinſichtlich des Abendmahls beziehen ſich hauptſächlich auf 3 Punkte:

1. die Lehre von der Transſubſtantiation;
2. die Lehre vom Meßopfer; und
3. die Kelchentziehung.

Entſtellt in der Lehre durch das Dogma von der Brodverwandlung und vom Opfer, im Cultus durch den Prunk der Meſſe und die Kelchentziehung, war das Abendmahl ins 16. Jahrhundert eingetreten. Luther bekämpfte glücklich alle dieſe Mißbräuche [267]), indem er doch zugleich die bibliſche Lehre von der wah-

---

a rebus strangulatis et a sanguine, lavare invicem pedes, infirmos oleo unguere, quae omnia iussa sunt non minore auctoritate et solennitate, quam priora illa duo (Taufe und Abendmahl), sed cum tantum fuerint umbrae meliorum, illis cessant, qui substantiam assecuti sunt." Vgl. dazu im Commentar §. 3. p. 292: „Coena domini et participatio carnis et sang. eius nullo modo limitatur ad ceremoniam frangendi panis vel bibendi vini statutis temporibus, sed realiter et vere possidetur, quandocunque anima introvertitur ad lumen domini et sentit et participat de coelesti vita, qua homo interior nutritur, quod saepe cognoscitur et fruuntur fideles omni tempore."

267) Darunter, wiewohl mit der größten Beſonnenheit, auch den des ausſchließlichen Gebrauchs einer fremden, der lateiniſchen Sprache, bei der Meſſe. (Vgl. lutheriſcherſeits die Apol. Conf. Aug. art. 12. p. 250: „Adversarii longam declamationem habent de usu latinae linguae in missa, in qua suaviter ineptiunt, quomodo prosit auditori indocto in fide ecclesiae, missam non intellectam audire; videlicet fingunt ipsum opus audiendi cultum esse et prodesse sine intellectu. Haec nolumus odiose exagitare, sed iudicio lectorum relinquimus. Nosque ideo commemoramus, ut obiter admoneamus, et apud nos retineri latinas lectiones atque orationes. Cum autem ceremoniae debent observari tum ut discant homines scripturam, tum ut verbo admoniti concipiant fidem, timorem, atque ita orent etiam, nam hi sunt fines ceremoniarum; latinam linguam retinemus propter hos, qui latine discant atque intelligant; et admiscemus germanicas cautiones, ut habeat et populus, quo discat et quo excitet fidem et timorem. Hic mos semper in ecclesia fuit .. Illud vero nusquam scriptum .. est, hominibus prodesse opus audiendi lectiones non intellectas, prodesse ceremonias non quia doceant vel admoneant,

ren ſubſtantiellen Gegenwart des Leibes Chriſti im Abendmahle mit der katholiſchen Kirche unerſchütterlich feſthielt. Im Gegenſatze aber gegen Luthers Lehre, ſowie gegen die häretiſchen Uebertreibungen Zwingli's und Calvin's, befeſtigte ſich nun die katholiſche Kirche in dem (nächſt) Ueberlieferten deſto mehr, und das Tridentiner Concil beſtimmte nach langen Discuſſionen zunächſt 1551 in der 13. Seſſion [268]) (im Decretum de ss. Eucharistiae sacramento in 8 Capiteln und 11 — oder wenn man will 12 [269]) — Canones) über das Abendmahl hauptſächlich Folgendes:

„Im Sacrament des Abendmahls iſt nach der Einſegnung des Brodes und Weines unſer HErr J. Chr., wahrer Gott und Menſch, wahrhaftig und weſentlich unter der Geſtalt jener ſinnlichen Dinge vorhanden; und es liegt darin kein Widerſpruch, daß er ſtets zur Rechten des Vaters im Himmel nach natürlicher Art des Daſeyns, und dennoch an vielen anderen Orten auf ſacramentliche Weiſe weſenhaft gegenwärtig ſei, nach einer ſolchen Art des Daſeyns nehmlich, die wir zwar mit Worten nicht wohl ausdrükken können [270]), von der wir aber vermittelſt eines durch den Glauben erleuchteten Denkens doch wiſſen, daß ſie möglich ſei und wir ſie durchaus feſthalten müſſen. So hat die wahre Kirche, Chriſti klaren Einſetzungsworten gemäß, immer geglaubt, und [271]) es iſt

---

sed ex opere operato, quia sic fiant, quia spectentur. Male valeant istae pharisaicae opiniones" — mit Concil. Trid. Sess. 22. de sacrif. missae cap. 8., woſelbſt ohne weitere Grundangabe, nur mit hinzugefügter Empfehlung von Meßerklärungen, beſtimmt wird: „Etsi missa magnam contineat populi fidelis eruditionem, non tamen expedire visum est patribus, ut vulgari passim lingua celebraretur.")

268) Später, 1562, erklärte ſich ſodann die 21. und 22. Seſſion noch über die Communio sub utraque und das Sacrificium missae insbeſondere.

269) Ein Zuſatzcanon bezieht ſich — „ne tantum sacramentum indigne atque ideo in mortem et condemnationem sumatur" — auf die Confessio sacramentalis.

270) Das Wort und die Sache der Ubiquität hat — wie ſchon oben §. 42. bemerkt worden — die katholiſche Kirche nicht recipirt.

271) Dieſe Antitheſis theilt nun allerdings in Materie und Form dem Weſen nach vollſtändig die katholiſche Kirche mit der lutheriſchen; ſie ſpricht dieſelbe auch Can. 1. 8. in Verdammung der Leugnung einer weſentlichen Gegenwart des Leibes Chriſti und der Annahme eines nur ſymbo-

ein Frevel, wenn einige ſtreitſüchtige Menſchen dieſe Worte bildlich deuteln gegen den Sinn der Kirche, welche dieſe Schriftverdrehung als ſataniſch verabſcheuet und dankbar die größte Wohlthat Chriſti erkennt (Cap. 1.[272])). Weil Chriſtus ſeinen Leib, den er unter der Geſtalt des Brodes darreichte, als einen wahren Leib bezeichnete, ſo iſt es immer Ueberzeugung der Kirche geweſen und wird auch jetzt von der Synode beſtätigt, daß durch die Conſecration eine Verwandlung der ganzen Subſtanz des Brodes in die des Leibes Chriſti und des Weines in die des Blutes Chriſti vor ſich gehe, welche Verwandlung auf eine völlig entſprechende Weiſe Transsubstantiatio genannt wird (Cap. 4.[273])). Dies Sacrament hat vor den übrigen

---

liſchen, figürlichen oder operativen Vorhandenſeyns, ſowie der Annahme eines nur geiſtlichen Eſſens aus.

272) Conc. Trid. Sess. 13. Euchar. Cap. 1: „Principio docet sancta Synodus, et aperte ac simpliciter profitetur, in almo s. Eucharistiae sacramento post panis et vini consecrationem Dominum nostrum I. Chr., verum Deum atque hominem, vere, realiter ac substantialiter sub specie illarum rerum sensibilium contineri; nec enim haec inter se pugnant, ut ipse Salvator noster semper ad dexteram Patris in coelis assideat iuxta modum existendi naturalem, et ut multis nihilominus aliis in locis sacramentaliter praesens sua substantia nobis adsit, ea existendi ratione, quam etsi verbis exprimere vix possumus, possibilem tamen esse Deo cogitatione per fidem illustrata assequi possumus et constantissime credere debemus. Ita enim maiores nostri omnes, quotquot in vera Christi ecclesia fuerunt, qui de sanctissimo hoc sacramento disseruerunt, apertissime professi sunt hoc tam admirabile sacramentum in ultima coena Redemptorem nostrum instituisse, cum post panis vinique benedictionem se suum ipsius corpus illis praebere ac suum sanguinem disertis ac perspicuis verbis testatus est. Quae verba a sanctis evangelistis commemorata et a divo Paulo postea repetita cum propriam illam et apertissimam significationem prae se ferant, secundum quam a patribus intellecta sunt: indignissimum sane flagitium est, ea a quibusdam contentiosis et pravis hominibus ad fictitios et imaginarios tropos, quibus veritas carnis et sanguinis Christi negatur, contra universum ecclesiae sensum detorqueri; quae tanquam columna et firmamentum veritatis haec ab impiis hominibus excogitata commenta velut satanica detestata est, grato semper et memore animo praestantissimum hoc Christi beneficium agnoscens."

273) Cap. 4: „Quoniam Christus redemptor noster corpus suum id, quod sub specie panis offerebat, vere esse dixit, ideo persua-

den Vorzug, daß es die Kraft der Heiligung nicht bloß beſitzt, indem es gebraucht wird, ſondern daß der Urheber der Heiligung in ihm gegenwärtig iſt auch vor dem Gebrauch, [dem Sinne nach: vor wie nach dem Gebrauch, überhaupt außerhalb deſſelben[274])]; denn unmittelbar nach der Conſecration iſt unter der Geſtalt des Brodes und Weines der ganze Chriſtus enthalten, Leib und Blut nehmlich vermöge der Einſetzungsworte, die Seele Chriſti vermöge einer natürlichen Verbindung oder Concomitanz, wodurch *alle* Theile des auferſtandenen Chriſtus untrennbar zuſammenhängen, und die Gottheit vermöge jener wunderbaren Verbindung derſelben mit Leib und Seele zu Einer Perſon. So iſt alſo der ganze Chriſtus unter der Geſtalt

sum semper in ecclesia Dei fuit, idque nunc denuo sancta haec synodus declarat, per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Chr. Domini nostri, et totius substantiae vini in substantiam sanguinis eius; quae conversio convenienter et proprie a sancta cath. eccl. *Transsubstantiatio* est appellata." — Vgl. Can. 2: „Si quis dixerit, in sacros. eucharistiae sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sang. D. n. I. C., negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius subst. vini in sanguinem, manentibus duntaxat speciebus panis et vini; quam quidem conversionem catholica ecclesia aptissime *Transsubstantiationem* appellat: anathema sit."

274) Vgl. dann auch Can. 4: „Si quis dixerit, peracta consecratione in admirabili eucharistiae sacramento non esse corpus et sang. D. n. I. Chr., sed tantum in usu, dum sumitur, non autem ante vel post, et in hostiis seu particulis consecratis, quae post communionem reservantur vel supersunt, non remanere verum corpus Domini: anathema sit;" und — in Gemäßheit der Erklärungen des Cap. 5. de cultu et veneratione huic sanctissimo sacramento exhibenda — Can. 6: „Si quis dixerit, in sancto eucharistiae sacramento Christum unigenitum Dei filium non esse cultu latriae, etiam externo, adorandum, atque ideo nec festiva peculiari celebritate venerandum, neque in processionibus, secundum laudabilem et universalem ecclesiae sanctae ritum et consuetudinem, solemniter circumgestandum, vel non publice, ut adoretur, populo proponendum, et eius adoratores esse idololatras: anathema sit;" ſo wie auch Can. 7: „Si quis dixerit, non licere sacram eucharistiam in sacrario reservari, sed statim post consecrationem adstantibus necessario distribuendam, aut non licere, ut illa ad infirmos honorifice deferatur: anathema sit."

des Brodes und in jedem Theile deſſelben, und der ganze Chriſtus unter der Geſtalt des Weines und in jedem Theile deſſelben gegenwärtig“ (Cap. 3.[275])). (Daraus ergiebt ſich denn auch, was die Synode 1562. Sess. 21. beſtimmte[276]), daß die Laien und nicht adminiſtrirenden Prieſter keine Verpflichtung haben, das Sacrament unter beiderlei Geſtalt zu genießen; vielmehr reicht Eine Geſtalt zum Heile hin, weil auch in ihr der vollſtändige Chriſtus enthalten iſt.) Uebrigens ſollen, nach Cap. 8. der Sess. 13., Laien das Sacrament vom Prieſter empfangen, Prieſter aber ſich ſelbſt communiciren[277]). — Eine noch ſtrengere Scheidewand zwiſchen

---

275) Cap. 3.: „Commune hoc quidem est sanctissimae eucharistiae cum ceteris sacramentis, symbolum esse rei sacrae et invisibilis gratiae formam visibilem; verum illud in ea excellens et singulare reperitur, quod reliqua sacramenta tunc primum sanctificandi vim habent, cum quis illis utitur; at in eucharistia ipse sanctitatis auctor ante usum est. Nondum enim eucharistiam de manu Domini apostoli susceperunt, cum vere tamen ipse affirmaret“ [freilich doch immer nur unter der Bedingung des Nehmens und Eſſens] „corpus suum esse, quod praebebat; et semper haec fides in ecclesia Dei fuit, statim post consecrationem verum Domini nostri corpus verumque eius sanguinem sub panis et vini specie una cum ipsius anima et divinitate existere; sed corpus quidem sub specie panis et sanguinem sub vini specie ex vi verborum, ipsum autem corpus sub specie vini et sanguinem sub specie panis animamque sub utraque vi naturalis illius connexionis et concomitantiae, qua partes Christi Dom., qui iam ex mortuis resurrexit non amplius moriturus, inter se copulantur; divinitatem porro propter admirabilem illam eius cum corpore et anima hypostaticam unionem. Quapropter verissimum est, tantumdem sub alterutra specie atque sub utraque contineri; totus enim et integer Christus sub panis specie et sub quavis ipsius speciei parte, totus item sub vini specie et sub eius partibus existit.“ — Vgl. Can. 3.: „Si quis negaverit, in venerabili sacramento eucharistiae sub unaquaque specie et sub singulis cuiusque speciei partibus, separatione facta, totum Christum contineri: anathema sit.“

276) S. die Stellen unten, unter Nr. 3. dieſes §., namentlich S. 491.

277) Cap. 8.: „... In sacramentali autem sumptione semper in ecclesia Dei mos fuit, ut laici a sacerdotibus communionem acciperent; sacerdotes autem celebrantes se ipsos communicarent.“ Vgl Can. 10.: „Si quis dixerit, non licere sacerdoti celebranti se ipsum communicare, anathema sit.“ — (Hinſichtlich dieſer letzteren Beſtimmung differirt die luth. Kirche inſofern von der katholiſchen, als ſie das Sichſelbſtcommuniciren des Geiſtlichen [eine widernatürliche Iſolirung

der katholiſchen und lutheriſchen Kirche ſtellte 1562 die 22. Seſſion des Concils (de sacrificio missae) noch hinſichtlich des Meßopfers hin, indem das Abendmahl als ein wahres Sühnopfer aufgefaßt wurde, worin derſelbe Chriſtus, welcher ſich blutig am Kreuze für die Sünden der Menſchen opferte, unblutig durch die Hand des Prieſters wieder geopfert werde, für Lebendige und Todte mit der vollen Verſöhnungskraft des Kreuzestodes Chriſti ſelbſt. Die Synode ſagt a. a. O. Cap. 1. 2.: „Das levitiſche Prieſterthum war zu ſchwach; deshalb mußte Chriſtus, der Prieſter nach der Ordnung Melchiſedeks, ein vollkommenes höheres Prieſterthum einſetzen. Zwar hat er ſich einmal am Kreuze als das höchſte Opfer dargebracht, und dadurch eine ewige Verſöhnung begründet; aber das Prieſterthum ſollte mit ſeinem Tode nicht aufhören, und die Kirche ſollte fortwährend auch ein ſichtbares Opfer behalten, wodurch jene große Thatſache der Verſöhnung immer wieder anſchaulich vorgeſtellt und wirkſam angewandt würde. Zu dieſem Zweck hat er das Sacrament des Abendmahls eingeſetzt, und wie er bei dieſer Einſetzung ſeinen Leib und ſein Blut unter der Geſtalt des Brodes und Weines dem Vater darbrachte, ſo ſollte es fortwährend geſchehen, zunächſt von den Apoſteln, und dann von ihren Nachfolgern, den Prieſtern des N. T.[278]). Weil nun in dieſem Opfer,

von paſtoraler gliedlicher und brüderlicher Gemeinſchaft, mit welcher in der Regel ohnehin auch Wegfall eigentlicher, dem Paſtor doch faſt vorzugsweiſe nöthiger, Beichte und Abſolution verbunden ſeyn würde] nur — nach den Beſtimmungen der alten Dogmatiker, wie J. Gerhard's [Loc. de s. coena c. 4. §. 18.] — durch Noth, dann freilich auch vollſtändig, gerechtfertigt ſeyn läßt, daſſelbe aber keinesweges — wie allerdings manche Hauptheile der reformirten Kirche — zur Norm macht. „Und ob einer — ſagen die Schmalk. Artt. Th. 2. Art. 2. von der Meſſe p. 307 [freilich im ſpeciellen Gegenſatze eigentlich nur gegen die papiſtiſchen Privatmeſſen] — zum guten Schein wollt fürgeben, er wollt zur Andacht ſich ſelbſt berichten oder communiciren: das iſt nicht Ernſt; denn wo er mit Ernſt will communiciren, ſo hat ers gewiß und aufs beſte im Sacrament, nach der Einſetzung Chriſti gereicht; aber ſich ſelbſt communiciren iſt ein Menſchendünkel, ungewiß und unnöthig ꝛc.")

278) Cap. 1.: „Quoniam sub priori Testamento, teste apostolo Paulo, propter Levitici sacerdotii imbecillitatem consummatio non erat: oportuit, Deo patre misericordiarum ita ordinante, sacerdotem alium secundum ordinem Melchisedec surgere, Dom. nostrum I. Chr., qui posset omnes, quotquot sanctificandi essent, consummare et ad perfectum adducere. Is igitur Deus et Dom. noster

welches in der Meſſe vollzogen wird, derſelbe Chriſtus dargebracht wird, der ſich ſelbſt bei der Einſetzung des Abendmahls und am Kreuze darbrachte, ſo iſt es ein wirkliches Verſöhnungsopfer, wodurch wir bei Gott Gnade erlangen; es wird daher nicht bloß für die Sünden und Satisfactionen der Lebenden, ſondern auch für die in Chriſto Verſtorbenen, welche noch nicht vollkommen gereinigt ſind, dargebracht [279]).“ Dabei bemerkt die Synode ausdrücklich, dieſe Opferung ſei weſentlich zu unterſcheiden von dem bloßen Genuſſe Chriſti im Abendmahle [280]), und verdammt Sess. 22. Can. 3.

---

etsi semel se ipsum in ara crucis morte intercedente Deo Patri oblaturus erat, ut aeternam illic redemptionem operaretur, quia tamen per mortem sacerdotium eius exstinguendum non erat, in coena novissima, qua nocte tradebatur, ut dilectae sponsae suae ecclesiae visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur, eiusque memoria in finem usque seculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur, sacerdotem secundum ordinem Melchisedec se in aeternum constitutum declarans, corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit, ac sub earundem rerum symbolis apostolis, quos tunc N. T. sacerdotes constituebat, ut sumerent tradidit, et eisdem eorumque in sacerdotio successoribus ut offerrent praecepit“ cet.

279) Cap. 2.: „Quoniam in divino hoc sacrificio, quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis se ipsum cruente obtulit: docet sancta synodus, sacrificium istud vere propitiatorium esse, per ipsumque fieri, ut, si cum vero corde et recta fide, cum metu et reverentia contriti ac poenitentes ad Deum accedamus, misericordiam consequamur et gratiam inveniamus in auxilio opportuno. Huius quippe oblatione placatus Dominus gratiam et donum poenitentiae concedens, crimina et peccata, etiam ingentia, dimittit; una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa. Cuius quidem oblationis cruentae inquam fructus per hanc uberrime percipiuntur: tantum abest, ut illi per hanc quovis modo derogetur. Quare non solum pro fidelium vivorum peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus, sed et pro defunctis in Christo, nondum ad plenum purgatis, rite iuxta apostolorum traditionem offertur.“

280) Vgl. Sess. 22. Can. 1.: „Si quis dixerit, in missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offerri non sit aliud, quam nobis Christum ad manducandum dari: anathema sit.“

ausdrücklich die Meinung, daß das Meßopfer eine bloße Darbringung von Lob- und Dankgebeten, oder eine bloße Erinnerung an den Kreuzestod Christi, nicht aber wirklich versöhnend, oder daß es bloß den Genießenden nützlich und nicht auch für Sünden und Büßungen der Verstorbenen oder für andere (geistige und leibliche) Bedürfnisse darzubringen sei [281].

Was nun die drei großen katholischen Differenzpuncte im Einzelnen betrifft, und zwar

1. die Transsubstantiation, so wird diese Lehre außer im Concil. Trid. auch in der Professio fidei Trid. und im Catech. Romanus [282]) sehr bestimmt ausgesprochen. Der Begriff von Transsubstantiation ist demzufolge dieser: Im Augenblick der Consecration wird auf eine wunderbare geheimnißvolle Weise die Substanz des Brodes und Weines aufgehoben, und an die Stelle derselben tritt der wahre Leib und das Blut Christi, mit welchen körperlichen Theilen auch die Seele und die Gottheit Christi so untrennbar zusammenhängen, daß in jedem der consecrirten Abendmahlselemente und in jedem Theile davon der ganze Christus enthalten ist; von Brod und Wein bleibt bloß die äußere Form, die species oder die accidentia; das Wesen ist vollständig übergegangen in das Wesen des Leibes Christi. Diese Lehre nun suchen die katholischen Theologen sowohl exegetisch, als auch historisch und philosophisch zu vertheidigen, wobei sie dann allerdings unverkennbar wohl gegen die reformirte Lehre in allen diesen Punkten, mit nichten aber gegen die lutherische im Vortheil sind.

a. Exegetisch, durch die Einsetzungsworte. „Wenn Christus spricht — sagt der Catech. Rom. T. 2. c. 4. §. 13. — hoc est corpus meum, so versteht er offenbar unter hoc die ganze Substanz dessen, was er vorzeigt; bliebe die Substanz des Brodes, so hätte Christus nicht mit Grunde sagen können: das ist mein Leib.“

---

281) Can. 3.: „Si quis dixerit, missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium, vel soli prodesse sumenti, neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere: anathema sit.“

282) Vgl. Cat. Rom. 2, 4, 37: „Docebunt (pastores), panis et vini substantiam in sacramento post consecrationem non remanere“ cet.

Dies Argument führt Bellarmin[283]) noch weiter aus. Allein offenbar beweiſet es zu viel, z. B. daß auch ein Ausdruck, wie das iſt mein Bild, beweiſen müßte, daß dieſes Das nun nicht mehr Leinwand, Holz oder dgl. involviren dürfte. Dabei vergißt man die Stellen 1 Cor. 10 und 11, wo der Apoſtel Paulus, vom Abendmahl redend, nicht weniger als ſechs Mal[284]) das, was wir im Abendmahl genießen, und was allerdings den Leib Chriſti wahrhaftig involvirt, mit dem Ausdruck Brod bezeichnet, worauf man katholiſcherſeits nur mit offenbaren Künſteleien antworten kann, denen nur die den Inhalt der beiderlei Stellen gleicherweiſe behauptende und verſöhnende lutheriſche Lehre auszuweichen vermag.

b. Hiſtoriſch, durch die Tradition. Allein wenn es hier auch freilich gewiß iſt, daß ſeit dem 7. und beſonders mit dem 8. und 9. Jahrhundert ſich der ganze chriſtliche Zeitgeiſt immer mehr gerade zu der magiſchen Anſicht von dem hinneigte, was ſeit dem 12. Jahrhundert Transsubstantiatio genannt wurde: ſo vergeſſen die Römiſch-Katholiſchen doch, daß bei weitem die meiſten Kirchenväter der früheren und frühſten Jahrhunderte[285]) weſentlich keine andere, als die ſpäter lutheriſche Lehre vom Abendmahle[286]) (manche ſelbſt eine an die reformirte ſtellenweiſe anſtreifende) ausſprechen, und daß dieſe reine Lehre, weil ſie noch keine beſtimmte und ſichernde dogmatiſche Form erhalten hatte, nur erſt ſpäter — unter den Einflüſſen des zum Magiſchen ſo entſchieden hinſtrebenden Zeitgeiſtes —, wiewohl ſtets unter dem Verlauten an der reinen einfachen Wahrheit feſthaltender Stimmen[287]), in der früher gänzlich

---

283) Vgl. *Bellarm.* Controv. de sacram. euchar. 3, 18—24.

284) 1 Cor. 10, 16. 17 (V. 17. 2mal); 11, 26. 27. 28.

285) Vgl. das Ueberſichtliche in meiner Kirchengeſch. (ed. 2. 3.) §. 127. im Anfange. (Doch ſind daſelbſt in die Reihe jener Kirchenlehrer mit Zuverſichtlichkeit nicht bloß Kirchenväter, wie Ignatius, Juſtinus M., Irenäus, Hilarius Pictav., Didymus u. ſ. w., ſondern — neuen Forſchungen gemäß — auch Männer, wie Tertullian, Athanaſius ꝛc., zu ſetzen.)

286) Ihr widerſtreitet auch keineswegs ein etwa zuweilen gebrauchter Ausdruck, wie μεταβολή oder ein ähnlicher, indem darunter nicht eine ſinnliche Verwandlung, ſondern eine innerliche Umgeſtaltung, gleichſam ein Durchdrungenſeyn des Brodes von dem Leibe Chriſti zu verſtehen iſt.

287) Im 9. Jahrh. hatte ſelbſt Papſt Nikolaus I. (im 2. Briefe an den Kaiſer Michael) die Wahrhaftigkeit des Leibes Chriſti im Abendmahle ohne Verwandlung behauptet; im 10. will Ratherius (ep. I.,

unbekannten Brodverwandlungslehre, welche allerdings auch noch die poſitiven Elemente der früheren Doctrin, nur verſetzt mit hyperbibliſcher Zuthat, enthielt [288]), für eine lange Zeit auf- und untergegangen iſt.

c. Philoſophiſch, durch Vernunftgründe. Freilich wie dieſe an ſich nicht geeignet erſcheinen durften, die Frage zur Entſcheidung zu bringen, ſo ſollten ſie auch eines theils nur mehr die Einwendungen der Zweifler beſeitigen, als das Dogma poſitiv begründen, anderentheils die Vorzüge der katholiſchen Lehre ins Licht ſetzen. In dieſer Weiſe bemerkt man z. B., es ſei eine abſurde Vorſtellung, daß zweierlei Subſtanzen, Brod und Leib Chriſti, unter denſelben Accidenzien in der Form des Brodes vorhanden ſeien; weit angemeſſener ſei es, daß die Subſtanz des Brodes dem Leibe Chriſti ganz weiche, und dieſer bloß den Schein des Brodes habe. Allein die lutheriſche Entgegnung — von demſelben philoſo-

---

Opp. ed. Baller. p. 523) wahren Leib und wahres Blut Chriſti nach der Conſecration feſtgehalten, die Fragen über das Wie aber als vorwitzige ganz zurückgewieſen wiſſen, und Gerbert in ſ. Buche de corpore et sang. Dom. (in Petz Thesaur. anecdotor. noviss. T. I. P. II. p. 133) will, man ſolle einfach ohne weitere Beſtimmung nach Chriſti untrüglichem Wort annehmen, daß Brod und Wein Leib und Blut Chriſti würden. Im 11. Jahrh. ſind P. Gregor VII. und Biſch. Euſebius Bruno von Angers als Zeugen derſelben Wahrheit anzuführen (ſ. m. Kirchengeſch. 2. 3. A. §. 127. Anm. 122. 126.); im 13. ſodann mit beſonderer Beſtimmtheit Johann von Paris, der in ſeiner Schrift de modo existendi corpus Christi in sacramento altaris alio quam sit ille quem tenet ecclesia (ed. P. Allix. Lond. 1686.) deutlich das Daſeyn der Subſtanz des Brodes und der Subſtanz des Leibes Chriſti im geweihten Brode und eine „vera et realis existentia corporis Christi in sacramento altaris“ ohne Transſubſtantiation behauptete, auch ſich für dieſe Anſicht auf die Uebereinſtimmung mit gleichzeitigen Pariſer Doctoren berief; im 14. Wilh. Durandus (obwohl mit Unterwerfung unter die kirchliche Entſcheidung), Wilh. Occam (nach welchem — Quodlibeta l. IV. qu. 35. — „cum substantia panis et vini manet corpus Christi“ oder „corpus Chr. coexistit substantiae panis“) und d'Ailly (deſſen Aeußerungen Luthern zur Aufnahme und Ausbildung ſeiner Lehre zuerſt veranlaßt zu haben ſcheinen); im 14. wahrſcheinlich Hus (der in ſ. Tract. de corpore Christi ſich zwar nominell für die Transſubſtantiation erklärt, davon aber ſachlich nur das feſthält, „daß das geweihte Brod der Leib des HErrn ſei“); u. A. m.

288) S. oben §. 60. Anm. 181.

phiſchen Standpunkte — Accidenzien müßten einer Subſtanz inhäriren; wäre die Subſtanz aufgehoben, ſo ſei es auch die Accidenz; fände ſich aber dieſe noch vor, ſo müſſe auch die Subſtanz noch da ſeyn — blieb ſtets unwiderlegt. Daß Eigenſchaften exiſtiren könnten abgetrennt von einem Weſen, deſſen Eigenſchaften ſie ſind, blieb ſtets unbewieſen. — Mit beſonderer Gewandtheit behandelt Boſſuet [289]) auch dieſen Lehrpunkt. Indem dabei aber ſein Hauptpunkt der iſt, „in Brod und Wein des Abendmahls, hinſichtlich ihrer Form und Wirkung, brauche nicht nothwendig eine Veränderung vorzugehen; der Glaube aber, aufmerkend auf das Wort deſſen, der Alles thun könne, erkenne hier keine Subſtanz mehr, als die durch dies Wort bezeichnete, nehmlich den wahren Leib Chriſti, in welchen das Brod umgewandelt ſei, und das nenne man Transſubſtantiation:" ſo behauptet er unter dem Scheine, die katholiſche Kirchenlehre zu vertheidigen, im Grunde nur eine ſubjective Transſubſtantiation, bloß im Glauben und für den Glauben.

2. Meßopfer. Die katholiſche Lehre von dem Abendmahle als Opfer, in ihrem vollſtändigen Connexe zuſammengefaßt, iſt dieſe [290]): Das von Chriſto am Kreuze blutig geleiſtete Opfer wird im Abendmahle auf eine unblutige Art dargebracht und in einer ſinnlich ſichtbaren Form wiederholt, eben dadurch aber ſtets in lebendigem Andenken erhalten, fortgepflanzt, und nach allen ſeinen wohlthätigen Wirkungen angewandt; denn dieſe Wiederholung des Opfers im Abendmahle hat vollkommen dieſelbe Kraft im Verhältniſſe zwiſchen Gott und den Menſchen, wie das urſprüngliche Opfer ſelbſt. — Was die Hauptſache iſt bei dieſer Idee, die ſtete lebendige Wiederveranſchaulichung des Opfers Chriſti für die Menſchheit, als Mittelpunkt des chriſtlichen Lebens [291]), dies findet vollkommen,

289) In ſeiner bekannten **Exposition de la doctrine de l'église cathol. sur les matières de controverse.**

290) Vergl. außer den oben angeführten Stellen des **Conc. Trid. Cat. Rom. 2, 4, 69 sqq.** und die weitläuftige Auseinanderſetzung Bellarmin's **Controv. de eucharistia lib. 5. 6.**

291) Außerdem macht man katholiſcherſeits, z. B. Möhler Symbolik §. 34., nur noch dies von der Meſſe geltend, daß ſie das ſtete lebendige Zeugniß ſei — indem ſie ſtets nur Chriſtum dem Vater darbringe — von der gänzlichen Nichtigkeit und Unwürdigkeit alles Menſchlichen außer Chriſto. Bezeugt aber wohl das, doch weniger mißdeutbare, allſonntägliche lebendige

nur geiſtiger, auch bei dem lutheriſchen Abendmahl ſtatt [292]), als ſacramentlicher (in der Regel allſonntäglicher [293]), alſo ſteter Gedächtnißfeier des Opfers Chriſti zum Heil der Sünder, welches er ſeiner Gemeine lebendig macht, indem er ſeinen Leib und ſein Blut ihr zu eigen giebt; die lutheriſche Kirche beharrt aber, wie bei dem einfachen, alle eigentliche Opferidee ausſchließenden Sinne der Einſetzung dieſer Feier, ſo bei dem klaren und feſten Worte der h. Schrift (Hebr. 10, 12. 14.), daß Chriſtus ein für alle Mal geopfert iſt und dadurch alle weiteren Opfer abgethan hat, und verwirft alle abergläubiſche, weil übergläubige, und — namentlich durch die Beimiſchung der Idee des Opus operatum, einer heilſamen Wirkung des Meßopfers auch ſchon ex opere operato — zum Theil ſo verderbliche Zuthat zu jener Idee [294]). Die katholiſchen

---

Wort rein lutheriſcher Predigt und eines rein lutheriſchen Cultus mit dem ſteten Wiederhall des Lutherſchen „ohn all mein Verdienſt und Würdigkeit" etwas Anderes? Wirft man aber dieſem vor, daß es vielmehr nur die eigne Subjectivität prunkend Gott vorlege: urtheilt man da nicht bloß nach böſem Auswuchs? oder dürfte, von katholiſcher Predigt zu geſchweigen, nicht gleiches Gericht, nur in anderer Form, (antithetiſch nicht ſowohl gegen geiſtige, als ſinnliche Subjectivität), auch über Meßprunk ergehen? (Vgl. übrigens §. 70.)

292) Daher denn auch die Stätte für deſſen Feier unbedenklich „Altar" (vergl. „Sacr. des Altars" in Luthers Katech.) genannt wird.

293) „Fiunt etiam apud nos missae singulis Dominicis et aliis festis, [atque aliis etiam diebus — Conf. Aug. art. 24. p. 26], in quibus porrigitur sacramentum his, qui uti volunt" — Apol. C. A. art. 12. p. 250.

294) Vgl. §. 60. Anm. 213. (Nur ein untergeordnetes einzelnes Stück der luth. Polemik gegen das kath. Meßopfer betrifft die gewöhnliche Form deſſelben, nehmlich die gewöhnliche Allein-Communicirung des Prieſters bei demſelben, ein Gebrauch, welchen — als offenbar ungehörig — die luth. Kirche mit Entſchiedenheit zurückweiſet — vgl. Conf. Aug. art. 24. p. 24: „Assuevit populus, ut una utantur sacramento;" ib. art. 25. p. 26: „Servatur apud nos una communis missa;" Apol. C. A. art. 12. p. 250: „Apud nos tantum fit publica missa *seu* [das iſt] *communis*" —, ohne daß jedoch durch dieſen Gegenſatz gegen die kathol. gewöhnlichen Stillmeſſen bloß des Prieſters die luth. Kirche in das Extrem getrieben wäre, welches die reformirte Kirche verficht in ihrem, aus reformirter Reduction wenn nicht der ganzen, doch der Haupt-Bedeutung des Abendmahls auf Symboliſches ſo natürlich reſultirenden urſprünglichen — erſt unter lutheriſchen Einflüſſen hie und da modificirten — Widerwillen gegen alle und jede [freilich auch lutheriſcherſeits nur als Ausnahme betrachtete] Abend-

Theologen dagegen ſuchen ihre Lehre vom Meßopfer theils exegetiſch, theils hiſtoriſch zu begründen:

a. Exegetiſch ſagt man, das Abendmahl trete an die Stelle des Paſſahlammes, und müſſe alſo auch ein Opfer, und zwar ein noch vollſtändigeres und kräftigeres ſeyn[295]). Aber das Abendmahl brauchte ja keineswegs allen Beziehungen des Paſſahlammes zu entſprechen, und ohnehin fragt ſichs noch, ob das Paſſahlamm im ſtrengen Sinne Opfer, und nicht vielmehr auch nur eben Opfermahlzeit geweſen. Das Abendmahl iſt kein Opfer, weil die Einſetzungsworte auch nicht im Mindeſten auf etwas Opferartiges hindeuten. Man ſagt zwar katholiſcherſeits ferner, Chriſtus habe bei der Einſetzung des Abendmahls ſich ſelbſt geopfert, und die Worte: Hoc facite in meam commemorationem, enthielten, nach der Bedeutung von עָשָׂה, *ποιεῖν* und facere, eine Hindeutung auf die Opferhandlung[296]); das ſind aber ganz willkührliche Annahmen. Endlich verweiſen die katholiſchen Theologen theils auf altteſtamentliche Stellen, wonach Opfercultus als allgemein religiöſe Anordnung erſcheine, theils auch auf den Zuſammenhang der alt- und neuteſtamentlichen Religionsverfaſſung im Ganzen; wie im A. T., ſo müßten auch im N. T. Opfer ſeyn, wie im A. T. Prieſter, ſo auch im N. T., und Prieſter ſeien nicht

mahlsreichung an Einzelne [Kranke und dgl.], gegen alle Privatcommunion überhaupt, als etwas angeblich geradezu ſich ſelbſt Widerſprechendes. Vgl. §. 65, 1 b; 66, 4.)

295) Vergl. Concil. Trid. Sess. 22. Sacrif. missae Cap. I., woſelbſt es, nach den oben S. 483 Anm. 278. angeführten Worten heißt: „Nam celebrato veteri pascha, quod in memoriam exitus de Aegypto multitudo filiorum Israel immolabat, novum instituit pascha, se ipsum ab ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum, in memoriam transitus sui ex hoc mundo ad Patrem, quando per sui sanguinis effusionem nos redemit eripuitque de potestate tenebrarum et in regnum suum transtulit“ cet.

296) Vgl. die eben angef. Stelle aus Conc. Trid. Sess. 22. Cap. I. und die unmittelbar vorhergehenden Worte (ſ. S. 483): „Corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit, ac sub earundem rerum symbolis apostolis, quos tunc N. T. sacerdotes constituebat, ut sumerent, tradidit, et eisdem eorumque in sacerdotio successoribus ut offerrent praecepit per haec verba: Hoc facite in meam commemorationem, uti semper catholica ecclesia intellexit et docuit.“

denkbar ohne Opfer, wobei man noch das anführt [297]), daß Chriſtus im N. T. als Prieſter dargeſtellt werde nach der Ordnung Melchiſedeks, und alſo auch, wie dieſer 1 Moſ. 14, 18., Brod und Wein opfern müſſe. Allein in letzterer Beziehung iſt ungefähr das über den Vergleich des Paſſahlammes Bemerkte zu wiederholen [298]); überhaupt aber beruht die Kraft dieſes ganzen Arguments auf einer in dieſer Unbeſchränktheit unſtatthaften nicht bloß Paralleliſirung, ſondern gänzlichen Vermiſchung des alt- und neuteſtamentlichen Standpunkts, der alt- und neuteſtamentlichen Oekonomie.

b. Hiſtoriſch beruft man ſich darauf, daß ſchon die älteſten Kirchenväter das Abendmahl als Opfer aufgefaßt und die Adminiſtrirenden Prieſter genannt hätten; aber aus der Prieſterbenennung folgt da noch weiter gar nichts, da ja auch die lutheriſche Kirche — in eben ſo mehrdeutiger Anſchließung an den katholiſchen, wie die kath. K. an den altteſtamentlichen Ausdruck — von Prieſtern redet [299]); und wenn ſchon im 2. und 3. Jahrhundert das Abendmahl Opfer genannt wird, ſo geſchah dies theils in einem metaphoriſchen, mehr geiſtigen Sinne, ähnlich wie auch die lutheriſche Kirche es nach dem Obigen ſo faſſen kann, theils [300]) war es ſchon Folge eben jener beginnenden Vermiſchung der alt- und neuteſtamentlichen Oekonomie.

3. Kelchentziehung. Der Abendmahlsgenuß unter nur Einer Geſtalt oder die Kelchentziehung, deren der Einſetzung Chriſti zuwiderlaufender Charakter (vergl. auch die Darſtellung der lutheriſchen Symbole [301])) an ſich freilich klar genug iſt, wird eigentlich vom Tridentiner Concil nicht gerade poſitiv befohlen, ſondern es behauptet zunächſt nur Sess. 21. (Communio sub utraque specie et parvulorum) Cap. 1. vergl. mit Can. 1., daß die Laien

---

297) Vergl. Conc. Trid. Sess. 22. cap. 1. die oben S. 483 angef. Stelle.

298) Melchiſedek opferte nicht gerade Brod und Wein; that er dies aber auch, ſo braucht doch nicht gerade dies das Tertium comparationis zu ſeyn.

299) Vergl. z. B. Augsb. Conf. Art. 8.: „.. ſo ſind die Sacramente gleichwohl kräftig, obſchon die Prieſter, dadurch ſie gereicht werden, nicht fromm ſeien" ꝛc.; und unten §. 69.

300) Wie namentlich in Nordafrika, bei Cyprian.

301) S. die Stellen §. 59. Anm. 152.

und die nicht adminiſtrirenden Prieſter durch kein göttliches Geſetz gebunden ſeien, das Abendmahl in beiderlei Geſtalt zu genieſsen [302]), und daß man nicht zweifeln dürfe, — wie ſodann auch Cap. 3. (in Einklang mit dem oben S. 481 angeführten Cap. 3. der Sess. 13.) vergl. mit Can. 3. noch weiter darlegt [303]), — das Abendmahl ſei auch unter Einer Geſtalt zum Heile hinreichend, weil der ganze Chriſtus unter jeder der beiden Geſtalten und in je-

302) Cap. 1.: „Sancta ipsa synodus, a Sp. S., qui spiritus est sapientiae et intellectus, spiritus consilii et pietatis, edocta atque ipsius ecclesiae iudicium et consuetudinem secuta, declarat ac docet, nullo divino praecepto laicos et clericos non conficientes obligari ad eucharistiae sacramentum sub utraque specie sumendum; neque ullo pacto salva fide dubitari posse, quin illis alterius speciei communio ad salutem sufficiat. Nam etsi Chr. Dominus in ultima coena venerabile hoc sacramentum in panis et vini speciebus instituit et apostolis tradidit, non tamen illa institutio et traditio eo tendunt, ut omnes Christi fideles statuto Domini ad utramque speciem accipiendam adstringantur. Sed neque ex sermone illo Ioh. 6. recte colligitur, utriusque speciei communionem a Dom. praeceptam esse, utcunque iuxta varias ss. patrum et doctorum interpretationes intelligatur; namque qui dixit: Nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis, dixit quoque: Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aet. Et qui dixit: Qui manducat meam carnem et bibit meum sang., habet vit. aet., dixit etiam: Panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita. Et denique qui dixit: Qui manducat meam carnem et bib. meum sang., in me manet et ego in illo, dixit nihilominus: Qui manducat hunc panem, vivet in aeternum.“ — Vergl. Can. 1.: „Si quis dixerit, ex Dei praecepto vel necessitate salutis omnes et singulos Christi fideles utramque speciem sanctissimi eucharistiae sacramenti sumere debere: anathema sit.“

303) Cap. 3.: „Insuper declarat (synodus), quamvis Redemptor noster, ut antea dictum est, in suprema illa coena hoc sacr. in duabus speciebus instituerit et apostolis tradiderit, tamen fatendum esse, etiam sub altera tantum specie totum atque integrum Christum verumque sacramentum sumi, ac propterea, quod ad fructum attinet, nulla gratia necessaria ad salutem eos defraudari, qui unam speciem solam accipiunt.“ — Vergl. Can. 3.: „Si quis negaverit, totum et integrum Chr., omnium gratiarum fontem et auctorem, sub una panis specie sumi, quia, ut quidam falso asserunt, non secundum ipsius Chr. constitutionem sub utraque specie sumatur: anathema sit.“

dem Theile enthalten ſei. Das Concil beruft ſich dabei (Cap. 1.) auf ſeine Inſpiration und auf die Consuetudo ecclesiae, d. h. das Coſtnitzer und etwa Baſeler Concil [304]) und eine bloß erſt einige 100 Jahre alte kirchliche Sitte [305]). Aus der Schrift, die

---

304) Das Coſtnitzer Concil Sess. 13. (ſ. H. v. d. Hardt Acta Conc. Const. T. III. p. 646) erklärt: „Cum in nonnullis partibus quidam temerarie asserere praesumant, populum christ. debere eucharistiae sacramentum sub utraque panis et vini specie suscipere, et non solum sub sp. panis, sed etiam sub specie vini populum laicalem communicare . . : declarat . . , quod, licet in primitiva ecclesia reciperetur hoc sacramentum a fidelibus sub utraque specie, tamen postea [consuetudo ad evitandum aliqua pericula et scandala est rationabiliter introducta, quod] a conficientibus sub utraque sp., et a laicis tantummodo sub sp. panis suscipiatur . . Praecipimus sub poena excommunicationis, quod nullus presbyter communicet populum sub utraque specie panis et vini.“ — Das Baſeler Concil bewilligte bekanntlich den böhmiſchen Calixtinern die Communio sub utraque, beſtimmte aber zugleich Sess. 30. im Decret. super modo communionis (Mansi T. XXIX. p. 158), nicht nur, daß unter jeder Geſtalt der ganze Chriſtus enthalten ſei, ſondern auch dies: „Laudabilis consuetudo communicandi laicum populum sub una specie, ab ecclesiae et sanctis patribus rationabiliter introducta, et hactenus diutissime observata, et a doctoribus divinae legis sacrar. scripturarum atque canonum multam peritiam habentibus iam a longaevo tempore commendata, *pro lege habenda est*, nec alicui licitum est, eam reprobare aut sine auctoritate ecclesiae ipsam improbare.“

305) Erſt im 12. Jahrhundert hatte man hin und wieder angefangen, den Laien bloß in Wein getauchtes Brod zu reichen, oder den Wein ihnen ganz zu entziehen, und dieſe Neuerung — wie ſie, früher nur von manchen Häretikern beliebt, dem ſachlichen Inhalt nach von früheren römiſchen Biſchöfen (Leo dem Großen und Gelaſius I.; ſ. Leon. Serm. XLI, 5. und Gratiani Decr. P. III. de consecr. II. c. 12.) ſelbſt als „sacrilega,“ als „grande sacrilegium“ verpönt worden war — fand jetzt anfänglich noch Widerſpruch, ſelbſt von Seiten eines Papſtes (Paſchalis II.) und ſehr angeſehener Scholaſtiker (Anſelmus, Petrus Lomb., ſogar noch Albertus Magnus), erhielt dann aber doch ſchon im Verlauf des 13. Jahrhunderts den Sieg (obgleich auch damals noch Alexander Haleſius Summ. P. IV. qu. 53. membr. I. nicht umhin konnte, zu geſtehen: „Sumtio sub utraque specie, quem modum sumendi tradidit Dominus, est maioris efficaciae et complementi,“ worauf er freilich hinzufügt: „Ecclesia tamen utitur alio modo propter causas praetactas“). — S. I. A. Schmid Commentt. de fatis calicis eucharistici in eccl. Rom. Helmst. 1708. und

dieſer Sitte geradezu widerſtreitet, argumentirt es im Grunde nur inſofern, als es (l. c.) anführt, daß doch keine ausdrückliche Vorſchrift darin ſei für die Laien, das Abendmahl unter beiden Geſtalten zu genießen [306]), — als wenn dieſe Vorſchrift bei der klaren Einſetzung unter beiden Geſtalten noch irgend nöthig und nicht vielmehr im höchſten Grade überflüſſig geweſen wäre. Das poſitive Recht der Kelchentziehung ſodann, aus welchem vermeintlichen Rechte das Concil dann aber ſogleich auch ein Geſetz macht, leitet das Concil Cap. 2. vergl. mit Can. 2. (aber doch auch einem merkwürdigen Zuſatzcanon) [307]) daher ab, daß die Kirche das

———

L. T. Spittler Geſch. des Kelchs im Abendm. Lemgo. 1780; und vergl. das Ueberblickliche in m. Kirchengeſch. (ed. 2. 3.) §. 141, 3.

306) Denn dies etwa beſagt doch die ſonſt nichtsſagende bibliſche Induction Cap. 1. (S. 491 Anm. 302.).

307) Cap. 2.: „Praeterea declarat, hanc potestatem perpetuo in ecclesia fuisse, ut in sacramentorum dispensatione, salva illorum substantia, ea statueret vel mutaret, quae suscipientium utilitati seu ipsorum sacramentorum venerationi pro rerum, temporum et locorum varietate magis expedire iudicaret. Id autem apostolus non obscure visus est innuisse, cum ait: Sic nos existimet homo, ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei. Atque ipsum quidem hac potestate usum esse, satis constat cum in multis aliis, tum in hoc ipso sacr., cum, ordinatis nonnullis circa eius usum, Cetera, inquit, cum venero disponam. Quare agnoscens sancta mater ecclesia hanc suam in administratione sacramentorum auctoritatem, licet ab initio christianae religionis non infrequens utriusque speciei usus fuisset“ [eine die hiſtoriſche Wahrheit faſt bis zur entſchiedenen Unwahrheit verdünnende Darſtellung], „tamen progressu temporis, latissime iam mutata illa consuetudine, gravibus et iustis causis adducta, hanc consuetudinem sub altera specie communicandi approbavit et pro lege habendam decrevit, quam reprobare aut sine ipsius ecclesiae auctoritate pro libito mutare non licet.“ — Vergl. Can. 2.: „Si quis dixerit, sanctam ecclesiam cath. non iustis causis et rationibus adductam fuisse, ut laicos atque etiam clericos non conficientes sub panis tantummodo specie communicaret, aut in eo errasse: anathema sit.“ Dabei bemerkt übrigens doch das Concil am Schluſſe der Canones dieſer 21. Seſſion: „Duos vero articulos alias propositos, nondum tamen excussos, videlicet: An rationes, quibus sancta cath. eccl. adducta fuit, ut communicaret laicos atque etiam non celebrantes sacerdotes sub una tantum panis specie, ita sint retinendae, ut nulla ratione calicis usus cuiquam

Recht habe, in der Verwaltung der Sacramente nach Bedürfniß der Zeit und Umſtände und zum Nutzen der Theilnehmenden Veränderungen zu treffen, — die nun freilich, wenn ſie die göttliche Anordnung in dem weſentlichen Beſtande des Sacraments ſelbſt antaſten[308]), auch ſich ſelbſt richten. Die Gründe dafür — die Sorge nehmlich, etwas vom Blute Chriſti durchaus nicht verſchütten oder bei Aufbewahrung für Kranke verſäuren zu laſſen; ferner die Rückſicht auf die Geſundheit mancher Menſchen (wie ſie merkwürdig genug gegen anderweite katholiſche Rückſichtsloſigkeit ſelbſt auf das Leben [ſ. g. Häretiker] abſticht) und auf weinarme Gegenden; endlich die Nothwendigkeit eines thatſächlichen Gegenſatzes gegen den Irrthum derjenigen, die da leugnen, daß auch ſchon im Brode der ganze Chriſtus enthalten ſei — zählt der Catech. Rom. T. 2. c. 4, 5, 6. vollſtändig auf [309]), und es geht aus dieſer Aufzäh-

---

sit permittendus, et an, si honestis et christianae caritati consentaneis rationibus concedendus alicui vel nationi vel regno calicis usus videatur, sub aliquibus conditionibus concedendus sit, et quaenam sint illae? eadem sancta synodus in aliud tempus, oblata sibi quam primum occasione, examinandos atque definiendos reservat;“ ein Decret, welches indeß ſchon am Schluſſe der folgenden 22. Seſſion in einem beſonderen Decretum super petitione concessionis calicis weſentlich zurückgenommen, nehmlich dahin modificirt ward, daß das Ganze lediglich der Entſcheidung des Papſtes überlaſſen ſei („Cum .. synodus superiori sessione duos articulos ... in aliud tempus, oblata sibi occasione, examinandos atque definiendos reservaverit: nunc eorum, pro quibus petitur, saluti optime consultum volens decrevit, integrum negotium ad sanctissimum Dominum nostrum esse referendum, prout praesenti decreto refert, qui pro sua singulari prudentia id efficiat, quod utile reipublicae christianae et salutare petentibus usum calicis fore iudicaverit“).

308) Wie es z. B. nicht hinſichtlich des Untertauchens und Beſprengens bei der Taufe der Fall iſt.

309) Cat. Rom. 2, 4, 6.: „Multis et iis quidem gravissimis rationibus adductam esse ecclesiam patet, ut hanc potissimum sub altera specie communicandi consuetudinem non solum approbaret, sed etiam decreti auctoritate firmaret. Primum enim maxime cavendum erat, ne sanguis Domini in terram funderetur: quod quidem facile vitari posse non videbatur, si in magna populi multitudine eum ministrare oportuisset. Praeterea, cum sacra eucharistia aegrotis praesto esse debeat, magnopere timendum erat, ne si diutius vini species asservaretur, coacesceret. Permulti praeterea

lung deutlich die Größe des Gewichts hervor, welches gegen die unbedingte Geltung der göttlichen Einſetzungsworte auf der anderen Wagſchale liegt. Aus dem hier zuletzt gezählten Punkte könnte man nun freilich auch Kelchentziehung für die Prieſter ableiten. Zur Abwendung dieſer Folgerung bezieht ſich aber die katholiſche Kirche theils auf ihre Abendmahlsopferidee (es gehöre zur Vollſtändigkeit des Opfers, daß auch das Blut Chriſti beſonders dargebracht und genoſſen werde), theils hier auf Chriſti „Trinket alle daraus," das ſoll heißen nehmlich alle Apoſtel [310]), und ſomit doch — als wäre dies irgend treffendes Analogon — alle adminiſtrirende Prieſter.

Einige unbedeutendere Beſtimmungen der kathol. K. über das Abendmahl ſ. §. 64., im Verhältniſſe zu den griechiſchen.

§. 64.

Griechiſche Kirche.

Auch die griechiſche Kirche nimmt bei dem Abendmahle — εὐχαριστία — (welches ſie als das wichtigſte Sacrament betrachtet, weil es mehr als alle anderen zur Seligkeit beitrage) eine reelle Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti an, aber zugleich auch, wie die katholiſche, eine Verwandlung — und zwar nicht bloß im Allgemeinen μεταβολή, ſondern μετουσίωσις — des Brodes

---

sunt, qui vini saporem ac ne odorem quidem perferre ullo modo possint. Quare ne quod spiritualis salutis causa dandum est, corporis valetudini noceret, prudentissime sancitum est ab ecclesia, ut panis tantummodo speciem fideles acciperent. Accedit ad alias rationes, quod in pluribus provinciis summa vini penuria laboratur; neque id aliunde sine maximis impensis, ac non nisi longissimis ac difficillimis itineribus convehi potest. Deinde, quod maxime omnium ad rem pertinet, convellenda erat eorum haeresis, qui negabant, sub utraque specie totum Christum esse, sed corpus tantum exsangue sub panis, sanguinem autem sub vini specie contineri asserebant. Ut igitur fidei catholicae veritas magis ante omnium oculos poneretur, sapientissimo consilio alterius speciei hoc est panis communio inducta est."

310) Ein irgend denkbarer Grund der Nichtbeifügung des Alle dann auch bei der Brodesgenießung — wie einen ſolchen eben nur göttlich beabſichtigte Verpönung der ſpäteren Kelchentziehung hiſtoriſch bedingt — konnte da freilich nicht vorgebracht werden.

und Weines in die Subſtanz des Leibes und Blutes Chriſti. Doch findet dieſe genauere Uebereinſtimmung der griechiſchen mit der römiſchen Kirche eigentlich erſt ſtatt ſeit der beſtimmteren Feſtſtellung des griechiſchen Lehrbegriffs durch Petrus Mogilas im Gegenſatz gegen die reformirten Anſichten des Cyrillus Lucaris[311]. Schon früher hatten ſich zwar die griechiſchen Lehrer, im Feſthalten der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti, dem Transſubſtantiationsdogma mehr oder minder genähert[312]; erſt dann aber wurde daſſelbe als *μετουσίωσις* zur ſymboliſchen Lehre erhoben. Demgemäß lehrt die griechiſche Kirche in der Confessio

---

311) Cyrilli Lucaris Conf. p. 38 erklärt: *Ἐν τῇ ἐγχειρίσει τοῦ μυστηρίου τούτου καὶ διακονίᾳ τὴν ἀληθῆ καὶ βεβαίαν παρουσίαν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ. ὁμολογοῦμεν καὶ πιστεύομεν· πλὴν ἣν ἡ πίστις ἡμῖν παρίστησι καὶ προςφέρει, οὐχ ἣν ἡ ἐφευρεθεῖσα εἰκῇ διδάσκει μετουσίωσις· πιστεύομεν γὰρ τοὺς πιστοὺς μεταλαμβάνοντας ἐν τῷ δείπνῳ τὸ σῶμα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ. ἐσθίειν· οὐκ αἰσθητῶς τοῖς ὀδοῦσι τρύχοντας καὶ ἀναλύοντας τὴν μετάληψιν, ἀλλὰ τῇ τῆς ψυχῆς αἰσθήσει κοινωνοῦντας· τὸ γὰρ σῶμα τοῦ κυρίου οὐκ ἔστιν ὅπερ ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῖς ὀφθαλμοῖς ὁρᾶταί τε καὶ λαμβάνεται, ἀλλ' ὅπερ πνευματικῶς ἡ πίστις λαβοῦσα ἡμῖν παριστάνει τε καὶ χαρίζεται· ὅθεν ἀληθές ἐστιν ἐσθίειν ἡμᾶς καὶ μετέχειν καὶ κοινωνοὺς εἶναι, ἐὰν πιστεύοιμεν· ἐὰν οὐ πιστεύοιμεν, παντὸς ἡμᾶς τοῦ μυστηρίου κέρδους ἀφίστασθαι κ. τ. λ.*

312) So ſchon im 8. Jahrh., obgleich keinesweges beſtimmt und klar, Johannes Damascenus. Aehnlich dann noch im 16. Jahrh. der Patr. Jeremias und — wiewohl einfacher und der einfachen lutheriſchen Wahrheit näher — im Anfang des 17. Metroph. Kritopulus. Vergl. Ierem. in den Act. Würtemb. p. 86: *Δοξάζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία, ὅτι μετὰ τὸν ἁγιασμὸν ὁ μὲν ἄρτος μεταβάλλεται εἰς αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, ὁ δὲ οἶνος εἰς αὐτὸ τὸ αἷμα, διὰ πνεύματος ἁγίου. Ὁ γὰρ κύριος τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδοτο, λαβὼν ἄρτον . . ἔκλασε καὶ εἶπε . .· οὔτε μὴν τότε δοθείσης τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου, ἣν ἐφόρει, εἰς βρῶσιν τοῖς ἀποστόλοις, . . ἢ νῦν ἐν τῇ θείᾳ μυσταγωγίᾳ καταβαίνοντος νοῦ κυριακοῦ σώματος ἐξ οὐρανοῦ . ., ἀλλὰ καὶ τότε καὶ νῦν μεταποιούμενον καὶ μεταβαλλόμενον τῇ ἐπικλήσει καὶ χάριτι τοῦ πνεύματος διὰ τῶν θείων καὶ ἱερῶν εὐχῶν καὶ λογίων, τοῦ μὲν ἄρτου εἰς αὐτὸ τὸ κυρίου σῶμα, τοῦ δὲ οἴνου εἰς αὐτὸ τὸ κυρίου αἷμα.* Und Metroph. Critop. Confess. p. 100: *Ἔστι ὡς ἀληθῶς σῶμα Χριστοῦ ὁ ἱερουργούμενος ἄρτος, καὶ τὸ ἐν τῷ ποτηρίῳ αἷμα Χριστοῦ ἀναμφιβόλως· ὁ δὲ τρόπος τῆς τοιαύτης μεταβολῆς ἄγνωστος ἡμῖν καὶ ἀνερμήνευτος· τεταμίευται γὰρ τοῖς ἐκλεκτοῖς ἡ περὶ τῶν τοιούτων σαφήνεια ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν, ἵνα διὰ τῆς ἁπλῆς καὶ ἀπεριέργου πίστεως μείζονος χάριτος τύχοιεν παρὰ τοῦ θεοῦ.*

orthodoxa und anderwärts [313]), daß nach und vermöge der Conſecration nur die Geſtalten von Brod und Wein übrig bleiben, dem Weſen nach aber nur Leib und Blut Chriſti da ſei; und zwar geſchehe jenes, damit dieſe Hülle den Genießenden vor dem Abſcheu bewahre, den der wirkliche Genuß von Fleiſch und Blut mit ſich führen könne.

Mit der Verwandlungslehre hängt es zuſammen, daß auch die griechiſche Kirche, wie die katholiſche, das Abendmahl als Opfer betrachtet, und dieſem ſtets wiederholten unblutigen Opfer Chriſti auch die Kraft zuſchreibt, Gott ſowohl den Lebenden, als den Todten geneigt zu machen [314]); auch hat die griechiſche Kirche bei Darbringung dieſes Opfers [315]) liturgiſche Formen und Hand-

---

313) Vergl. Conf. orthod. p. 166: *Πρέπει νὰ ἔχῃ ὁ ἱερεὺς τοιαύτην γνώμην εἰς τὸν καιρὸν, ὁποῦ ἁγιάζει τὰ δῶρα, πῶς αὐτὴ ἡ οὐσία τοῦ ἄρτου καὶ ἡ οὐσία τοῦ οἴνου μεταβάλλεται εἰς τὴν οὐσίαν τοῦ ἀληθινοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ, διὰ τῆς ἐνεργείας τοῦ ἁγίου πνεύματος, οὗ τὴν ἐπίκλησιν κάμει τὴν ὥραν ἐκείνην.* Und ſodann p. 167: *Μετὰ τὰ ῥήματα ταῦτα ἡ μετουσίωσις παρευθὺς γίνεται, καὶ ἀλλάσσει ὁ ἄρτος εἰς τὸ ἀληθινὸν σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ ὁ οἶνος εἰς τὸ ἀληθινὸν αἷμα· ἀπομένονται μόνον τὰ εἴδη ὁποῦ φαίνουνται, καὶ τοῦτο κατὰ τὴν θείαν οἰκονομίαν.* — Ganz klar wird demnächſt die Transſubſtantiationslehre in Dositheï Conf. c. 17. vorgetragen (ſo daß hier ſelbſt die lutheriſche Lehre als *λίαν ἀμαθὴς καὶ ἄθλιος* bezeichnet wird); u. ſ. w.

314) In der Conf. orthod. p. 165 heißt das Abendmahl *ἀναίμακτος θυσία*, und p. 170 wird von den *καρποῖς* deſſelben u. A. geſagt: *Τὸ μυστήριον τοῦτο προσφέρεται θυσία ὑπὲρ πάντων τῶν ὀρθοδόξων χριστιανῶν ζώντων τε καὶ κεκοιμημένων ἐπ᾽ ἐλπίδι ἀναστάσεως ζωῆς αἰωνίου· ἡ ὁποία θυσία δὲν θέλει τελείως ἕως τῆς τελευταίας κρίσεως — Τὸ δεύτερον κέρδος ὅπου μὲν δίδῃ εἶναι, διατὶ τὸ μυστήριον τοῦτο γίνεται ἱλασμὸς καὶ καλοσύνημα πρὸς τὸν θεὸν διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν εἴτε ζώντων εἴτε καὶ ἀποθαμένων.* — Aehnlich Ierem. in Act. Würtemb. p. 104 (*Διττῶς ἁγιάζουσα φαίνεται ἡ θεία τελετὴ [εὐχαριστία]· ἕνα μὲν τρόπον τῇ μεσιτείᾳ· προσφερόμενα γὰρ τὰ δῶρα αὐτῷ τῷ προσφέρεσθαι ἁγιάζει τοὺς προσφέροντας καὶ ὑπὲρ ὧν προσφέρουσι καὶ ἵλεον αὐτοῖς ἐργάζονται τὸν θεόν· ἕτερον δὲ τῇ μεταλήψει .. Τούτων τῶν τρόπων ὁ μὲν πρῶτος κοινὸς γίνεται ζῶσι καὶ τεθνηκόσι, καὶ γὰρ ὑπὲρ ἀμφοτέρων τῶν μερῶν ἡ θυσία προσφέρεται*) und Dosithei Conf. c. 17. (*Πιστεύομεν, εἶναι θυσίαν ἀληθῆ καὶ ἱλαστικὴν προσφερομένην ὑπὲρ πάντων τῶν εὐσεβῶν ζώντων καὶ τεθνεώτων καὶ ὑπὲρ ὠφελείας πάντων*).

315) Sie verſtattet übrigens daſſelbe täglich nur einmal in jeder Kirche zu halten, und duldet deshalb in jeder Kirche auch nur Einen Altar (Me-

lungen, die der katholiſchen Meſſe ſehr ähnlich ſind, wenn gleich ſie nicht ſo, wie die katholiſche Kirche, dies ſacramentliche Opfer und überhaupt dies Sacrament zum Mittelpunkte des ganzen kirchlichen Lebens macht.

Dagegen unterſcheidet ſich der Abendmahlsgenuß der griechiſchen Kirche von dem der römiſchen weſentlich dadurch, daß jene auch den Laien das Abendmahl *unter beiderlei Geſtalt* ertheilt. „Es geziemt ſich," ſagt die Conf. orthodoxa, „daß die Theilnahme an dieſem Sacrament unter beiden Geſtalten des Brodes und Weines geſchehe, ebenſowohl bei dem Geiſtlichen, wie bei dem Laien"[316]). Doch reicht die griechiſche Kirche Brod und Wein nicht abgeſondert, ſondern beides zugleich in einem Löffel.

Unbedeutendere Differenzen der griechiſchen Kirche von der *römiſchen*, und zugleich von der ganzen *abendländiſchen*[317]), ſind noch folgende beiden:

1. Daß die Griechen, allerdings nach dem alten chriſtlichen Brauch, wiewohl derſelbe doch nicht als der urſprüngliche anzuſehen und auch ſonſt mit gutem Grunde im Abendlande abgeſtellt worden iſt[318]), jedenfalls wenigſtens auf keine Weiſe mit den Griechen[319]) als ein weſentliches Stück betrachtet werden darf,

---

.troph. Critop. Conf. c. 9. p. 102); während nach *römiſchen* Grundſätzen an den verſchiedenen Altären einer Kirche zugleich Meſſen von der Morgenröthe bis zu Mittag geleſen werden können.

316) Conf. orthod. p. 168: Ἡ δὲ κοινωνία τοῦ μυστηρίου τούτου πρέπει νὰ γίνεται καὶ κατὰ τὰ δύο εἴδη τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ οἴνου· τόσον ἀπὸ τοὺς πνευματικούς, ὅσον καὶ ἀπὸ τοὺς κοσμικούς. Vergl. Metroph. Critop. Conf. p. 98 (Μετέχουσι πάντες ἑκατέρου εἴδους τῶν ἐν τῇ δεσποτικῇ τραπέζῃ, τοῦ τε ἄρτου φημὶ καὶ τοῦ ποτηρίου, ἐκκλησιαστικοί τε καὶ λαϊκοί, ἄνδρες καὶ γυναῖκες); auch Ierem. in Actis Würtemb. p. 129.

317) Nur hin und wieder die *reformirte* Kirche ſtimmt in dem erſteren Punkte der griechiſchen Praxis zu. S. Hermann Hist. concertatt. de pane azymo et fermentato p. 329 sqq.

318) Seit dem 9. Jahrhundert gebrauchte man im Abendlande anſtatt des gewöhnlichen Brodes im Abendmahle, um der Abendmahlsfeier Chriſti ſelbſt (beim jüdiſchen Paſſahmahl) auch äußerlich näher zu kommen, und das geweihte Brod der Euchariſtie zugleich ſichtbar von gewöhnlichem zu unterſcheiden, ungeſäuertes Brod.

319) Der Patriarch *Michael Cerularius* von Conſtantinopel um die Mitte des 11. Jahrh. hatte es aufgebracht, in dem lateiniſchen Gebrauche eine Hinneigung zum Judenthume zu ſehen.

ſich beim Abendmahle nur des geſäuerten Brodes bedienen [320]), welches gebrochen und dann in jenem mit geweihtem Weine gefüllten Löffel gereicht wird; und

2. daß in der griechiſchen Kirche, nach einem älteren chriſtlichen Gebrauche, der aber im Abendlande, wo er etwa Eingang gefunden [321]), bald abkam, und mit Beziehung auf Joh. 6, 53 [322]) und die Vorſtellung von der abſoluten Nothwendigkeit des Abendmahls zur Seligkeit, freilich aber mit Ueberſehung der apoſtoliſchen Forderung (1 Cor. 11, 28) der Selbſtprüfung vor dem Abendmahle, ſchon den Kindern, ſobald ſie getauft ſind, das Abendmahl gegeben wird [323]).

---

320) Vergl. Conf. orthod. p. 166 (*Ἡ πρεπουμένη ὕλη, ἤγουν ἄρτος σιτινος ἔνζυμος .. καὶ οἶνος ἄμικτος .., καὶ εἰς τὴν προσκομιδὴν ἐγχεῖται καὶ ὕδωρ*), Metroph. Critopul. Conf. p. 90 (*Ἡ ὕλη .. ἐστὶ ἄρτος ἔνζυμος καὶ κρᾶμα, τουτέστιν οἶνος ὕδατι κεκραμμένος*) und Ierem. in Actis Würtemb. p. 129 (*Οὐκ ἐν ἀζύμῳ, ἀλλ᾽ ἐν ἄρτῳ ἐνζύμῳ τῷ τοῦ ἄρτου εἴδει χρώμεθα*). — Dagegen erklärt der Catech. Rom. 2, 4, 13. 14: „Quemadmodum nullus panis nisi triticeus apta sacramenti materia putandus est, (hoc enim apostolica traditio nos docuit et ecclesiae catholicae auctoritas firmavit), ita etiam ex iis, quae Christus gessit, azymum esse debere facile intelligitur. Neque tamen ea qualitas adeo necessaria existimanda est, ut, si illa pani desit, sacramentum confici non possit;“ und daſſelbe iſt auch die Praxis der lutheriſchen Kirche.

321) Unter And. in der nordafrikaniſchen Kirche zu Cyprians Zeit; ſ. Cypr. de lapsis p. 189 Bal.

322) „Werdet ihr nicht eſſen das Fleiſch des Menſchenſohnes und trinken ſein Blut, ſo habt ihr kein Leben in euch,“ was freilich weder ausſchließlich eine Beziehung aufs Abendmahl hat, noch gerade zu Kindern geſprochen iſt.

323) Vergl. Metroph. Critopul. Conf. p. 98 (*Καὶ αὐτὰ τὰ βρέφη ἀρξάμενα εὐθὺς ἀπὸ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος μετέχει τοῦ λοιποῦ ὁσάκις οἱ γονεῖς βούλονται*) und Ierem. in Aet. Würtemb. p. 89. — Dagegen erklärt der Catech. Rom. 2, 4, 62: „Quamvis haec lex Dei et ecclesiae auctoritate sancita ad omnes fideles pertineat, docendum est, eos tamen excipi, qui nondum rationis usum propter aetatis imbecillitatem habent. Hi enim neque sacram eucharistiam a communi et profano pane sciunt discernere, neque ad eam accipiendam pietatem animi et religionem afferre possunt. Atque id etiam a Christi institutione alienissimum videtur.“ In der Praxis ſtimmen dann auch hier die Proteſtanten bei, doch nur die Reformirten in ungefähr derſelben

32*

Als eine Differenz der Griechen nur von der Praxis der abendländiſchen Proteſtanten endlich erſcheint es noch, daß die griechiſche Kirche nach alter Sitte, welcher auch die neuere röm. Kirche folgt [324]), den Abendmahlswein mit Waſſer miſcht [325]), alſo gewiſſermaßen drei Abendmahlselemente hat, worin ſie ein Symbol der Dreieinigkeit ſieht [326]).

Argumentationsweiſe, die lutheriſche Kirche in einer ſolchen, die ihrer Anſicht von der Kindertaufe angemeſſener iſt.

324) Nach Cyprians Vorgange (ep. 63. ad Caecilium) erklärt katholiſcherſeits der Catech. Rom. 2, 4, 15: „(Altera sacramenti materia) est vinum ex vitis fructu expressum, cui modicum aquae permixtum sit." Daſſelbe ſchärft auch das Concil. Trid. Sess. 22. de sacrif. missae Cap. 7. (de aqua in calice offerendo vino miscenda) ein (Anm. 326), worauf es auch Can. 9. die Meinung: „aquam non miscendam esse vino in calice offerendo" verdammt. — Die Praxis der lutheriſchen Kirche hält ſich einfach ohne weitere Polemik an den Schriftausdruck „Wein" („Non res digna est contentione," ſagt in Beziehung darauf im J. 1523 Luther, lib. de formul. missae Opp. lat. T. II. p. 557; „pugnavit satis hanc pugnam stultam Romana et Graeca ecclesia, ut et alias multas," wiewohl er doch unmittelbar vorher ſeine beſtimmte Hinneigung zur Mißbilligung des katholiſchen und griechiſchen Gebrauchs nicht verhehlt hatte); in der reformirten Kirche, der das objective formale Element des Sacraments nicht ſo gar wichtig ſeyn konnte, da ſie das objective materiale nicht einmal achtet, hat es ſelbſt nicht an Beiſpielen gefehlt von Abendmahlsadminiſtrationen mit bloßem Waſſer (z. B. auch Schleiermachers Sterbeſacrament).

325) S. Conf. orthod. p. 166 und Metroph. Critopul. Conf. p. 90, nach der Anführung Anm. 320.

326) Anders deutet die Miſchung die römiſche Kirche. Das Concil. Trid. Sess. 22. Sacr. miss. Cap. 7. ſagt: „Monet denique sancta synodus, praeceptum esse ab ecclesia sacerdotibus, ut aquam vino in calice offerendo miscerent; tum quod Christum Dominum ita fecisse credatur, tum etiam quia e latere eius aqua simul cum sanguine exierit, quod sacramentum hac mixtione recolitur; et cum aquae in Apocalypsi beati Ioannis populi dicantur, ipsius populi fidelis cum capite Christo unio repraesentatur" (letzteres nach Cyprian a. a. O.; — wogegen Luther a. a. O. [Anm. 324.] erklärt: „Merum vinum pulchre figurat puritatem doctrinae evangelicae. Deinde pro nobis non est fusus nisi solus sanguis Christi impermixtus nostro, cuius ibi memoriam facimus. Ut non stet illorum somnium, qui dicunt ibi figurari unionem nostri cum Christo; huius unionis memoriam hic non facimus").

III. Von den übrigen fünf ſ. g. Sacramenten der römiſchen und griechiſchen Kirche (im Vergleich mit dem ihnen Entſprechenden im proteſtantiſchen ꝛc., namentlich lutheriſchen, Lehrbegriffe).

§. 65.

Sacrament der Buße, und was damit zuſammenhängt, Ablaß und Fegfeuer.

1. In der Lehre von der Buße hat das Tridentiner Concil meiſt nur die Beſtimmungen der Scholaſtiker beſtätigt. Dieſe, Petrus Lombardus namentlich und Thomas Aquinas [327]), lehren, das Sacrament der Buße habe drei Beſtandtheile: Zerknirſchung des Herzens, Bekenntniß des Mundes und Genugthuung des Werkes. Zum Zweiten iſt weſentlich das vollſtändige Bekenntniß der einzelnen ſchweren Sünden; dem Prieſter, als Richter an Gottes Statt, muß der ſittliche Zuſtand eines jeden vollſtändig vorgelegt werden [328]), damit er die entſprechende Strafe und Satisfaction anordnen könne. Dieſe Ohrenbeichte wurde ſodann als allgemeines Kirchengeſetz auf der 4. Lateranſynode unter Innocenz III. 1215 eingeführt [329]). — Das Concilium Tridentinum gab

---

327) S. Petr. Lombard. Sentt. l. IV. dist. 14—21.; Thom. Aqu. Summ. P. III. quaest. 84—90. und Supplem. tertiae quaest. 1—28.

328) Doch ſtellt noch Petrus Lomb. den Canon auf (Sent. IV, 17.): „oportere Deo primum et deinde sacerdoti offerre confessionem.“

329) Der Can. XXI. Conc. Lateranens. IV. (Decretal. Greg. l. V. tit. 38. c. 12.) erklärt: „Fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti, et iniunctam sibi poenitentiam propriis viribus pro virili studeat adimplere, suscipiens reverenter ad minus in Pascha eucharistiae sacramentum .. Si quis autem alieno sacerdoti voluerit iusta de causa sua confiteri peccata, licentiam prius postulet et obtineat a proprio sacerdote .. Sacerdos autem sit discretus et cautus .. Caveat autem omnino, ne verbo aut signo aut alio quovis modo aliquatenus prodat peccatorem ..; quoniam qui peccatum in poenitentiali iudicio sibi detectum praesumserit revelare, non solum a sacerdotali officio deponendum decernimus, verum etiam ad agendam poenitentiam perpetuam in arctum monasterium detrudendum.“

nun ſeine Beſtimmungen über die Buße ſehr ausführlich in der 14. Seſſion (Doctrina de sanctissimis poenitentiae et extremae unctionis sacramentis, theils in Capiteln, theils in Canones). Buße iſt danach dasjenige Sacrament, wodurch den nach der Taufe Gefallenen die Wohlthat des Todes Chriſti mitgetheilt wird[330]). Sie hat drei Beſtandtheile: Contritio, confessio, satisfactio[331]). Reue iſt die lebhafte Verabſcheuung der begangenen Sünde, verbunden mit dem Vorſatze, ſie nicht wieder zu begehen[332]). Zu ihr muß dann hinzukommen, als ſichtbarer Ausdruck derſelben, ein vollſtändiges äußeres Bekenntniß der Sünde (ſ. Anm. 334). Chriſtus hat bei ſeiner Erhebung in den Himmel die Prieſter (und zwar nur ſie[333]))

---

330) Sess. 14. poenit. cap. 1.: „Si ea in regeneratis omnibus gratitudo erga Deum esset, ut iustitiam in baptismo ipsius beneficio et gratia susceptam constanter tuerentur, non fuisset opus, aliud ab ipso baptismo sacramentum ad peccatorum remissionem esse institutum. Quoniam autem Deus, dives in misericordia, cognovit figmentum nostrum, illis etiam vitae remedium contulit, qui sese postea in peccati servitutem et Daemonis potestatem tradidissent, sacramentum videlicet poenitentiae, quo lapsis post baptismum beneficium mortis Christi applicatur“ cet. Vergl. Cap. 2.: „Est autem hoc sacramentum poenitentiae lapsis post baptismum ad salutem necessarium, ut nondum regeneratis ipse baptismus,“ und Can. 1.: „Si quis dixerit, in catholica eccl. poenitentiam non esse vere et proprie sacramentum, pro fidelibus, quoties post bapt. in peccata labuntur, ipsi Deo reconciliandis a Chr. institutum, anathema sit.“

331) Cap. 3.: „Docet praeterea s. synodus, sacramenti poenitentiae formam, in qua praecipue ipsius vis sita est, in illis ministri verbis positam esse: Ego te absolvo cet... Sunt autem quasi materia huius sacramenti ipsius poenitentis actus, nempe contritio, confessio et satisfactio, qui quatenus in poenitente ad integritatem sacramenti ad plenamque et perfectam peccatorum remissionem ex Dei institutione requiruntur, hac ratione poenitentiae partes dicuntur“ cet. Vergl. auch Cat. Rom. 2, 5, 21.

332) Conc. Trid. l. c. Cap. 4.: „Contritio, quae primum locum inter dictos poenitentis actus habet, animi dolor ac detestatio est de peccato commisso cum proposito non peccandi de cetero“ cet.

333) Einige der angeſehenſten Scholaſtiker, namentlich Petrus Lomb. und Thomas Aqu., hatten zwar in Ermangelung eines Prieſters auch

als ſeine Stellvertreter zurückgelaſſen, vor welche die Sünden der Gläubigen gebracht werden müſſen, damit ſie vermöge der Schlüſſelgewalt darüber richten. Dies iſt ohne genaue Kenntniß derſelben nicht möglich; darum dürfen die Sünden nicht bloß im Allgemeinen, ſondern müſſen ganz ſpeciell bekannt werden, ſo daß jeder Büßende alle ſeine peccata mortalia, deren er ſich erinnert, dem Prieſter vorlegt; nur die peccata venialia können auch ſtillſchweigend abgebüßt werden[334]. Der Prieſter legt ſodann, als dritter Theil

---

Beichten an Laien zugegeben (vergl. Lomb. l. IV. dist. 17. litt. E.: „Et graviora coaequalibus pandenda sunt, cum deest sacerdos et urget periculum," und Thom. Suppl. tert. qu. 8. art. 2.: „Confessio laico ex defectu sacerdotis facta sacramentalis est quodammodo, quamvis non sit sacramentum, quia deest ei id, quod est ex parte sacerdotis" cet.; auch Bonaventura Sent. lib. IV. dist. 17. P. II. ad Expos. textus Dub. I. p. 229: „Dixerunt aliqui .., quod talis confessio quodammodo est sacramentum ecclesiae. Probabilius tamen est dicere, quod non sit sacr. ecclesiae, cum deficiat ibi formale, scilicet potestas clavis; sed est aliquid loco eius;" wogegen Duns Scotus lib. IV. dist. 17. qu. 1. eine ſolche Art der Beichte geradezu widerräth); das Concil. Trid. aber erklärt einfach, ohne Ausnahmen zu machen, l. c. Cap. 6., „falsas esse et a veritate evangelii penitus alienas doctrinas omnes, quae ad alios quosvis homines, praeter episcopos et sacerdotes, clavium ministerium perniciose extendunt" cet.

334) Conc. Trid. l. c. Cap. 5.: „Ex institutione sacramenti poenitentiae iam explicata universa ecclesia semper intellexit, institutam etiam esse a Domino integram peccatorum confessionem, et omnibus post baptismum lapsis iure divino necessariam existere; quia Dominus noster I. C., e terris ascensurus ad coelos, sacerdotes sui ipsius vicarios reliquit, tanquam praesides et iudices, ad quos omnia mortalia crimina deferantur, in quae Christi fideles ceciderint, quo, pro potestate clavium remissionis aut retentionis peccatorum, sententiam pronuntient. Constat enim, sacerdotes iudicium hoc incognita causa exercere non potuisse, neque aequitatem quidem illos in poenis iniungendis servare potuisse, si in genere duntaxat, et non potius in specie ac sigillatim, sua ipsi peccata declarassent. Ex his colligitur, oportere poenitentibus omnia peccata mortalia, quorum post diligentem sui discussionem conscientiam habent, in confessione recenseri, etiamsi occultissima illa sint et tantum adversus duo ultima decalogi praecepta commissa, quae nonnunquam animum gravius sauciant et periculosiora sunt iis,

des Bußſacraments, eine Genugthuung für dieſe Sünden auf, welche in gewiſſen Strafen und Bußübungen beſteht, die der ſittlichen Beſchaffenheit und dem Bedürfniſſe des Büßenden entſprechen müſſen, und den Zweck haben, theils für die vergangenen Sünden zu züchtigen, theils vor zukünftigen zu bewahren [335]). Dieſe Genugthuung iſt ſo unerläßlich, daß, wenn ſie der Sünder in dem gegenwärtigen Leben nicht vollkommen leiſtet, er dafür

---

quae in manifesto admittuntur. Nam venialia, quibus a gratia Dei non excludimur, et in quae frequentius labimur, quamquam recte et utiliter citraque omnem praesumptionem in confessione dicantur, quod piorum hominum usus demonstrat, taceri tamen citra culpam multisque aliis remediis expiari possunt“ cet.

335) Ueber die Nothwendigkeit und das Weſen der Satisfactio verbreitet ſich das Concil. Trid. l. c. Cap. 8. in den ſchon oben §. 45. S. 273 Anm. 46. angeführten Worten, worauf das Cap. zuletzt noch hinzufügt: „Debent ergo sacerdotes Domini, quantum spiritus et prudentia suggesserit, pro qualitate criminum et poenitentium facultate salutares et convenientes satisfactiones iniungere; ne, si forte peccatis conniveant, et indulgentius cum poenitentibus agant, levissima quaedam opera pro gravissimis delictis iniungendo, alienorum peccatorum participes efficiantur. Habeant autem prae oculis, ut satisfactio, quam imponunt, non sit tantum ad novae vitae custodiam et infirmitatis medicamentum, sed etiam ad praeteritorum peccatorum vindictam et castigationem; nam claves sacerdotum non ad solvendum duntaxat, sed et ad ligandum concessas etiam antiqui patres et credunt et docent“ cet. — Die einzelnen Beſtandtheile der satisfactio ſind nach katholiſchem Lehrbegriff hauptſächlich Gebet, Faſten und Almoſen. Vergl. Conc. Trid. Sess. 14. poen. Can. 13.: „Si quis dixerit, pro peccatis quoad poenam temporalem minime Deo per Christi merita satisfieri poenis ab eo inflictis et patienter toleratis, vel a sacerdote iniunctis, sed neque sponte susceptis, ut ieiuniis, orationibus, eleemosynis, vel aliis etiam pietatis operibus,.. anathema sit;“ und Cat. Rom. 2, 5, 74: „Omne satisfactionis genus pastores docebunt ad haec tria praecipue conferendum esse, orationem, ieiunium et eleemosynam, quae quidem tribus bonis animae, corporis et iis, quae externa commoda dicuntur, quae omnia a Deo accepimus, respondent. Nihil vero aptius et convenientius ad exstirpandas omnium peccatorum radices esse potest. Nam cum omne, quod est in mundo, concupiscentia carnis sit aut concupiscentia oculorum aut superbia vitae, nemo non videt, his tribus morbi causis totidem medicinas, priori scilicet ieiunium, alteri eleemosynam, tertiae orationem rectissime opponi.“

nach dem Tode gewiſſe Reinigungsſtrafen erdulden muß, weswegen ſich denn die Gewalt der Kirche auch auf dieſen Zuſtand bezieht; ſ. darüber Nr. 3.

Die Differenzpunkte der katholiſchen und der lutheriſchen Kirche hinſichtlich der Buße (und demnächſt denn auch der Beichte) ſind nun hauptſächlich folgende. Beide Kirchen betrachten Buße als etwas dem Chriſten Nothwendiges, ſehen innere Reue (contritio cordis) als deren Grundlage an, und halten auch das äußere Sündenbekenntniß (Beichte) für nöthig [336]; aber

a. die katholiſche Kirche ſieht Buße als Sacrament an, die lutheriſche (ſammt der reformirten) nicht. Anfangs zwar verrieth die lutheriſche Kirche in dieſer verbalen Beziehung einiges Schwanken, doch nur auf kurze Zeit [337]).

b. Die katholiſche Kirche verlangt ein äußerliches, in das Einzelne eingehendes Bekenntniß aller ſchweren Sünden; die lutheriſche Kirche fordert ebenfalls (und mit ſehr großem Ernſt, — wie ſelbſt auch das Schwanken über die ſacramentliche Bezeichnung der Buße andeutet), wie eine äußerliche Privatabſolution, ſo auch ein äußerliches Privatbekenntniß der Sünden, hält aber nicht die Aufzählung aller einzelnen Sünden für nothwendig, weil dieſelbe doch ohnehin unmöglich ſei [338]). (Dahingegen will die re-

---

336) Lutheriſcherſeits erklärt die Augsb. Conf. Art. 25.: „Die Beichte iſt durch die Prediger dieſes Theils nicht abgethan. Denn dieſe Gewohnheit wird bei uns gehalten, das Sacrament nicht zu reichen denen, ſo nicht zuvor verhöret und abſolviret ſind" ꝛc. Vgl. Schmalk. Artt. Th. 3. Art. 8.: „Weil die Abſolutio oder Kraft der Schlüſſel auch eine Hülfe und Troſt wider die Sünde und böſe Gewiſſen im Evangelio durch Chriſtum geſtiftet, ſo ſoll man die Beichte oder Abſolution bei Leibe nicht laſſen abkommen in der Kirchen;" auch Luthers Warnungsſchrift an die Frankfurter, ſich für Zwingliſcher Lehre zu hüten (Lpz. A. Th. XXI S. 71): „Weil wir gedenken, Chriſten zu erziehen und hinter uns zu laſſen, und im Sacrament Chriſti Leib und Blut reichen, wollen und können wir ſolch Sacrament niemand nicht geben, er werde denn zuvor verhöret" ꝛc.

337) S. oben §. 55. S. 390 f.

338) Die Augsb. Conf. Art. 11. von der Beichte erklärt: „Von der Beichte wird alſo gelehret, daß man in der Kirchen privatam absolutionem erhalten und nicht fallen laſſen ſoll. [„Impium esset, ex ecclesia privatam absolutionem tollere; neque quid sit remissio peccatorum

formirte Kirche, die unter dem Namen der „confessio auricularis“ ſowohl die katholiſche, als die lutheriſche Beicht⸗weiſe eifrigſt verpönt [339]), als kirchliche Norm nur ein ganz allgemeines Sündenbekenntniß ſtatuiren [340]), und verwirft mit

---

aut potestas clavium intelligunt, si qui privatam absolut. aspernantur“ — Apol. C. A. art. 6. p. 181.] Wiewohl in der Beicht nicht noth iſt, alle Miſſethat und Sünden zu erzählen, dieweil doch ſolches nicht möglich iſt (Pſ. 19, 13),“ und Art. 25.: „Und wird von der Beichte alſo gelehret, daß man Niemand dringen ſoll, die Sünde namhaftig zu erzählen („de confessione docent, quod enumeratio delictorum non sit necessaria, nec sint onerandae conscientiae cura enumerandi omnia delicta“), denn ſolches iſt unmöglich“ ꝛc. Ganz analog die Apol. C. A. art. 4. p. 160 („Nos sentimus, enumerationem peccatorum non esse necessariam iure divino .. Constat, plurima peccata nos nec meminisse, nec intelligere“) u. a., als art. 5. p. 183 („ne conscientiis iniiciantur laquei), ꝛc. Dabei erklärt doch aber Luther an die Frankfurter a. a. O. S. 71: „Neben dieſer Freiheit behalten wir die Weiſe, daß ein Beichtkind erzähle etliche Sünde, die ihn am meiſten drükke.“ Vgl. im Kl. Katech. die Beichtfrage: „Welche Sünde ſoll man denn beichten? A. Für Gott ſoll man aller Sünden ſich ſchuldig geben, auch die wir nicht erkennen, wie wir im Vater unſer thun; aber für dem Beichtiger ſollen wir allein die Sünde bekennen, die wir wiſſen und fühlen im Herzen.“

339) Und zwar als „humanum commentum et iugum ex hominum auctoritate conscientiis impositum“ Conf. Gall. art. 24.

340) Die reformirten Symbole, wie namentlich die Conf. Helv. II. cap. 14., billigen ausdrücklich nur die „generalem et publicam illam in templo ac coetibus sacris recitari solitam peccatorum confessionem, utpote scripturis congruam,“ wenngleich die genannte Confeſſion es auch toleriren will, „si quis peccatorum mole et tentationibus perplexis oppressus velit consilium, institutionem et consolationem privatim vel a ministro ecclesiae aut aliquo fratre in lege Dei docto petere.“ (Damit aber eine ſolche gleichſam Privatbeichte nicht irgend wann als normal erſcheinen möchte, hat die reformirte Kirche auch deshalb die Communion Einzelner [Kranker ꝛc.] als ſolcher, die ihr freilich ſchon ohnehin auch als völlig unzweckmäßig erſcheinen mußte, weil mit bloß oder faſt bloß ſymboliſchem Charakter der „Communio“ ja in der That nicht wohl verträglich [ſ. §. 63. Anm. 294.], überhaupt verpönt: eine Beſtimmung, die erſt unter lutheriſchen unmittelbaren oder mittelbaren Einflüſſen hie und da, namentlich auch in der anglicaniſchen Kirche [in der ſtets der Geiſtliche mit einem ſolchen Einzelnen communicirt], einige Modification ſich hat gefallen laſſen.)

der Nothwendigkeit der Sache[341]) ſelbſt auch den Namen der Beichte[342]).

c. Die lutheriſche Kirche (mit Anſchluß der reformirten; vgl. indeß §. 48. Anm. 137.) läßt dem reuevollen und lebendig gläubigen Sünder Vergebung zu Theil werden bloß vermöge des vollgültigen Verdienſtes Chriſti[343]); die katho-

---

341) Vgl. Conf. helv. II. c. 14.: „Credimus, confessionem ingenuam, quae soli Deo fit vel privatim inter Deum et peccatorem vel palam in templo, ubi generalis illa peccatorum confessio recitatur, sufficere, nec necessarium esse ad remissionem peccatorum consequendam, ut quis peccata sua confiteatur sacerdoti susurrando in aures ipsius, ut vicissim cum impositione manuum eius audiat ab ipso absolutionem.“ In demſelben Sinne reden Zwingli (Exposit. articulor., Opp. I. p. 405) und Calvin (Institut. 3, 4, 12) von einer „confessio libera“ —, ſehr natürlich bei der Annahme eines Nichtgenuſſes des Leibes und Blutes Chriſti (vgl. §. 59. Ende und hier Anm. 336.).

342) In der kirchlichen Praxis redet die reformirte Kirche nur von einer „Vorbereitung" zur Communion, ſtatt von Beichte.

343) „Und iſt wahre rechte Buße — erklärt die Augsb. Conf. Art. 12. (von der Buße) — eigentlich Reu und Leid, oder Schrecken haben über die Sünde, und doch daneben gläuben an das Evangelium und Abſolution, daß die Sünde vergeben und durch Chriſtum Gnade erworben ſei, welcher Glaube wiederum das Herz tröſtet und zufrieden macht." („Darnach — heißt es dann weiter — ſoll auch Beſſerung folgen, und daß man von Sünden laſſe, denn dies ſollen die Früchte der Buße ſeyn.") — Wenn demzufolge die Satisfactio als drittes Stück der Buße ſchon von ſelbſt wegfällt, ſo folgt doch daraus gar nicht, daß die luth. Kirche den Inhalt der kathol. Satisfactionen an ſich mißbillige. Sie weiß natürlich Gebet, Almoſen und Faſten gebührend zu achten, nur ohn irgend ſatisfactoriſchen und katholiſch meritoriſchen Charakter. „De oratione, ieiunio, eleemosyna et aliis id genus operibus — erklärt die Conf. Würtemb. p. 113 — sentimus, ea diligentissime sectanda esse, sed longe alium habere usum, quam quod vel meritis suis satisfaciant Deo pro peccatis nostris, vel applicent nobis meritum Christi;“ und die Apol. C. A. art. 6. p. 191: „Verae orationes, verae eleemosynae, vera ieiunia habent praecepta Dei, et ubi habent praeceptum Dei, non possunt sine peccato omitti. Verum illa opera, quatenus non sunt praecepta lege Dei, sed habent certam formam ex humano praescripto, sunt opera traditionum humanarum“ cet. (Ueber das Faſten insbeſondere ſagt die Augsb. Conf. Art. 26. p. 31.: „Daneben wird auch gelehret, daß ein jeglicher ſchuldig iſt, ſich mit leiblicher Uebung, als Faſten und anderer Uebung, alſo zu halten, daß er nicht Urſach zu Sünden gebe, nicht, daß er mit ſolchen Werken Gnade verdiene ꝛc.„, und wird alſo nicht das Fa-

liſche Kirche verlangt von dem Büßenden nicht einmal Glauben (lebendigen Glauben[343b]) ausdrücklich, ſondern legt im Gegentheil dem Reuevollen und Bekennenden perſönliche Satisfaction als Bedingung der Sündenvergebung auf, und ſieht in dieſer verdienſtlichen perſönlichen Bußübung einen Hauptheil der Buße, wobei ſie den lutheriſchen, wie die lutheriſche den katholiſchen, Heilsweg ausdrücklich verwirft[344]). Endlich

d. der katholiſche Prieſter, welcher die Abſolution ertheilt, iſt ein geiſtlicher Richter, der an Gottes und Chriſti Statt über die einzelnen Sünder urtheilt, ihnen die Sünden vergiebt (oder behält), und Satisfactionen beſtimmt; der lutheriſche Paſtor, nach dem heiligen Amte der Schlüſſel, deſſen Weſen die lutheriſche,

---

ſten verworfen, ſondern daß man einen nöthigen Dienſt daraus auf beſtimmte Tag und Speiſe zu Verwirrung der Gewiſſen gemacht hat." Vgl. Kl. Katech. Abendm.: „Wer empfähet denn ſolch Sacr. würdiglich? Faſten und leiblich ſich bereiten iſt wohl eine feine äußerliche Zucht" ꝛc., und Conf. Würtemb. p. 114: „Ieiunium sentimus utile esse non in hoc, ut vel operis sui merito expiet peccata coram Deo, vel applicet ieiunanti meritum Christi, sed ut sobrietate iniiciat carni frenum" cet. Denn freilich, wenn das Faſten „als ein gut Werk angenommen und getrieben wird, nicht zu zwingen das Fleiſch, ſondern als ein Verdienſt für Gott, die Sünde zu vertilgen und Gnade zu erlangen," noch dazu nur „durch Menſchengebot erzwungen," ſo „hätte — ſagt Luther, Kirchenpoſt. Ev. Invocav. Lpz. A. XIII, 413 — keine Völlerei und Trunkenheit ſo böſe mögen ſeyn, denn alſo gefaſtet.")

343b) Was ſie — vgl. ob. §. 48. Anm. 137, — von Glauben bei der Buße vorausſetzt, iſt nicht ein ſolcher.

344) Während die Augsb. Conf. Art. 12. das Obige (S. 507) und dazu am Schluſſe erklärt: „Auch werden die verworfen, ſo nicht lehren, daß man durch Glauben Vergebung der Sünden erlange, ſondern durch unſer Genugthun," beſtimmt das Conc. Trid. Sess. 14. poen. Can. 4.: „Si quis negaverit, ad integram et perfectam peccatorum remissionem requiri tres actus in poenitente, quasi materiam sacramenti poenitentiae, videlicet contritionem, confessionem et satisfactionem, quae tres poenitentiae partes dicuntur; aut dixerit, duas tantum esse poenitentiae partes, terrores scilicet incussos conscientiae agnito peccato, et fidem conceptam ex evangelio vel absolutione, qua credit quis sibi per Chr. remissa peccata: anathema sit," vgl. mit Can. 13. (ſ. Anm. 335.) und Can. 14.: „Si quis dixerit, satisfactiones, quibus poenitentes per Chr. I. peccata redimunt, non esse cultus Dei, sed traditiones hominum, doctrinam de gratia et verum Dei cultum atque ipsum beneficium mortis Chr. obscurantes, anathema sit."

wie die katholiſche Kirche[345]), reſpectirt[346]), vergiebt auch (oder behält) an Gottes oder Chriſti Statt den Einzelnen die Sünde, urtheilt aber dabei nie nach bloß eignem Ermeſſen[347]), ſondern ſtets nur nach beſtimmter, allgemeiner göttlicher Richtſchnur[348]), und in jedem zweifelhaften Falle nur conditional, und legt nicht Satisfaction auf, ſondern giebt geiſtlich beichtväterlichen Rath. (Der reformirte Prediger endlich, gemäß der nur ganz laxen Auffaſſung dee Lehre vom Amte der Schlüſſel in der reformirten Kirche[349]),

345) Ueber eine partiell katholiſche und lutheriſche mehr formale Begriffsdifferenz hinſichtlich des Schlüſſelamts ſ. erſt unten §. 69.

346) „Potestas clavium — ſagt die Apol. A. C. art. 5. de poenitentia p. 167 (vgl. Augsb. Conf. Art. 28. p. 37 sq.) — administrat et exhibet evangelium per absolutionem, quae est vera vox evangelii; .. et quia Deus vere per verbum vivificat, claves vere coram Deo remittunt peccata iuxta illud: Qui vos audit, me audit. Quare voci absolventis non secus ac voci de coelo sonanti credendum est.“ Vgl. Kl. Katech. die Beichtfragen: „Die Beichte begreift zwei Stück in ſich: Eines, daß man die Sünde bekenne, das andere, daß man die absolutio oder Vergebung von dem Beichtiger empfahe, als von Gott ſelbſt, und ja nicht daran zweifle, ſondern feſte gläube, die Sünde ſei dadurch vergeben für Gott im Himmel;“ auch unten §. 69. (die Stellen vom luth. Predigtamte). — Dabei hält die luth. Kirche freilich feſt (Schmalk. Artt. von der Biſch. Gewalt und Jurisdict. p. 353), „daß die Schlüſſel der ganzen Kirchen und nicht etlichen ſonderen Perſonen gegeben ſind“ („claves ecclesiae datas esse, non tantum certis personis“) — vgl. Schmalk. Artt. Th. 3. Art. 7.: „Die Schlüſſel ſind ein Amt und Gewalt der Kirchen von Chriſto gegeben, zu binden und zu löſen die Sünde“ —, und daß „in der Noth auch ein ſchlechter Laie einen anderen abſolviren, und ſein Pfarrherr werden kann“ („in casu necessitatis absolvit etiam Laicus, et fit minister ac pastor alterius“), wobei das wirkliche Nothbeiſpiel von zwei auf einem Schiffe Befindlichen angeführt wird.

347) Vgl. Apol. A. C. art. 6. p. 199: „Clavis potestatem habet non imponendi poenas aut cultus instituendi, sed tantum habet mandatum remittendi peccata his, qui convertuntur, et arguendi et excommunicandi istos, qui nolunt converti.“

348) So alſo iſt er nicht Richter, wie der katholiſche Prieſter („Nam quod obiiciunt quidam, iudicem prius debere cognoscere causam, priusquam pronuntiat, hoc nihil ad hanc rem pertinet, quia ministerium absolutionis beneficium est seu gratia, non est iudicium seu lex“ — Apol. A. C. art. 6. p. 181).

349) S. unten §. 69. Was ſpeciell das Beichtverhältniß betrifft, ſo kennt die reformirte Kirche eine auf das Amt der Schlüſſel gegründete ei-

iſt bloß **Verkündiger** göttlicher Sündenvergebung, und zwar normal nur ganz im Allgemeinen.)

2. Mit der katholiſchen Lehre von der Buße hängt die vom **Ablaß** aufs genaueſte zuſammen. Die dem reuigen Sünder auferlegte perſönliche Satisfaction kann unter gewiſſen Bedingungen auch nachgelaſſen werden. Das iſt der **Ablaß**, eigentlich alſo eine Aufhebung der kirchlichen d. h. der nach Erlaß der ewigen Sündenſtrafen von dem Prieſter, dem Biſchof oder einer Kirchenverſammlung über einen gröberen Sünder verfügten Strafe oder der Kirchenbuße. — Nachdem die Kirchenſtrafen ſchon ſeit dem chriſtlichen Alterthum in verſchiedener Weiſe, urſprünglich aber ſtets nur unter der Bedingung des unzweifelhaften Vorhandenſeyns wahrer Reue und wirklichen Beſſerungsernſtes, mildernd modificirt oder erlaſſen worden waren, gaben die Kreuzzüge den Päpſten, zuerſt **Urban** dem II. 1095, auf der Synode zu Clermont, Veranlaſſung, einen vollkommenen Nachlaß der kirchlichen Strafen und Büßungen allen denen zu verſprechen, welche an dieſem hochverdienſtlichen Werke Theil nähmen[350]. In der Folge ward dieſe kirchliche Wohlthat auch auf die Kriege gegen die Ketzer in Eu-

---

gentlich beichtväterliche Stellung gar nicht. Daher erklärt die Conf. helvet. II. c. 14. von der Beichte, daß ſie „*soli Deo* fit, vel privatim inter Deum et peccatorem, vel palam in templo, ubi generalis illa peccatorum confessio recitatur,“ und coordinirt es dann vollſtändig, wenn jemand Lehre und Troſt ausnahmsweiſe wolle „privatim *vel* a ministro ecclesiae *aut* aliquo fratre in lege Dei docto petere.“

350) **Urban** II. im Can. 2. Conc. Clarom. (Mansi T. XX. p. 816) erklärt: „Quicunque pro sola devotione, non pro honoris vel pecuniae adeptione, ad liberandam ecclesiam Dei Ierusalem profectus fuerit, iter illud *pro omni poenitentia* reputetur;“ **Eugenius** III. ep. ad Ludovic. R. Gall. a. 1145 (Mansi XXI, 627): „Qui tam sanctum iter devote susceperit et perfecerit, sive ibidem mortuus fuerit, de omnibus peccatis suis, de quibus corde contrito et humiliato confessionem susceperit, absolutionem obtineat;“ **Gregor** VIII. ep. ad universos Christi fideles a. 1187 verheißt ebendafür „plenam criminum indulgentiam et vitam aeternam,“ mit dem Zuſatze: „Sive autem supervixerint, sive mortui fuerint, de omnibus peccatis suis, de quibus rectam confessionem fecerint, impositae satisfactionis relaxationem de omnipotentis Dei misericordia et Apostolorum Petri et Pauli auctoritate et nostra se noverint habituros;“ u. ſ. w.

ropa [351]), und von P. Bonifacius VIII. auf das römiſche Jubeljahr übergetragen [352]), und endlich ließen die Päpſte den Ablaß durch Abgeordnete in allen Ländern den danach Verlangenden entgegenbringen [353]). Zur Rechtfertigung des Ablaſſes in ſeinen verſchiedenen Geſtalten ward durch Alexander Haleſius die (ſchon oben — vgl. §. 45. S. 271 u. §. 48. S. 316 — mehrmals berührte) Theorie von dem Thesaurus supererogationis, dem aus dem überſchüſſigen Verdienſte Chriſti und der Heiligen beſtehenden disponiblen Schatze guter Werke, ausgebildet [354]). Dabei überredete man ſich [355]), daß die Wirkungen des Ablaſſes nicht bloß auf die kirchlichen Strafen in dieſem Leben, ſondern auch auf den Zuſtand nach dem Tode, auf das Fegfeuer, ſich erſtreckten, und daß die Verwaltung jenes wichtigen Kirchenſchatzes dem Papſte als Statthalter Chriſti und Oberhaupte der Kirche zuſtehe. Albertus Magnus und Thomas Aquinas entwickelten demnächſt die Lehre noch genauer [356]), worauf endlich P. Clemens VI.

---

351) Zuerſt von Innocenz III. 1208 bei dem Kriege gegen die Albigenſer.

352) Bonifacius VIII. Extravagg. commun. l. V. tit. 9. c. 1. verheißt den Theilnehmern an demſelben für die Gegenwart und alle Zukunft „non solum plenam et largiorem, immo plenissimam omnium veniam peccatorum."

353) Beſonders Bonifacius IX. zeichnete ſich bei dem Jubiläum 1390 durch einen ſolchen Handel mit dem Ablaß aus.

354) S. Alexand. Hales. Summa P. IV. quaest. 83.

355) Vorbereitend ſchon Alexander von Hales, wiewohl derſelbe in Beziehung auf die Verwaltung des „thesaurus spiritualis ecclesiae" noch nicht ganz ausſchließlich den Papſt, ſondern auch die Biſchöfe überhaupt gelten laſſen will.

356) Albertus M. Sent. IV. diss. 20. art. 16. beginnt ſeine Auseinanderſetzung: „Indulgentia sive relaxatio est remissio poenae iniunctae ex vi clavium et thesauro supererogationis perfectorum procedens .. In hoc enim thesauro habet ecclesia divitias meritorum et passionis Christi, et gloriosae Virginis Mariae, et omnium Apostolorum et Martyrum, et Sanctorum Dei vivorum et mortuorum" cet. — Thomas ſpricht ſich ausführlich darüber aus beſonders Summ. P. III. in Suppl. qu. 27—29. (Er erklärt daſelbſt u. A. qu. 25. art. 1.: „Ratio, quare valere possint [indulgentiae], est unitas corporis mystici, in qua multi in operibus poenitentiae supererogaverunt ad mensuram debitorum suorum .. Ea autem, quae sunt ali-

ſie 1343 feierlich beſtätigte[357]), und natürlich ſteigerte daneben die Praxis das Verderbliche der Theorie noch viel höher, ſo daß die traurigſten Wirkungen auf die Sittlichkeit des Volks daraus hervorgingen. — Mit Ernſt und Eifer erklärte ſich **Luther** und die **lutheriſche Kirche** gegen dieſe ſchreienden Mißbräuche und den zum Grunde liegenden, das Verdienſt Chriſti ſchmälernden Aberglauben von der Nothwendigkeit der perſönlichen Satisfactionen bei der Buße überhaupt[358]), und ihr Wort hätte die

---

cuius multitudinis communia, distribuuntur singulis de multitudine secundum arbitrium eius, qui multitudini praeest;" art. 2.: „Causa remissionis poenae in indulgentiis non est nisi abundantia meritorum ecclesiae, quae se habet sufficienter ad totam poenam expiandam .. Indulgentiae simpliciter tantum valent, quantum praedicantur; modo ex parte dantis sit auctoritas, et ex parte recipientis caritas, et ex parte causae pietas, quae comprehendit honorem Dei et proximi utilitatem" cet.)

357) Die Extravagg. commun. l. V. tit. 9. cap. 2. ſtellen u. A. den Schatz dar als einen „thesaurum militanti ecclesiae acquisitum, .. infinitum .., per beatum Petrum, coeli clavigerum, eiusque successores suos in terris vicarios, .. fidelibus salubriter dispensandum .., nunc pro totali, nunc pro partiali remissione poenae temporalis pro peccatis debitae, tam generaliter, quam specialiter (prout cum Deo expedire cognoscerent) vere poenitentibus et confessis misericorditer applicandum .., de cuius consumtione seu minutione non est aliquatenus formidandum, tam propter infinita Christi merita, quam pro eo, quod, quanto plures ex eius applicatione trahuntur ad iustitiam, tanto magis accrescit ipsorum cumulus meritorum."

358) Die Schmalk. Artt. Th. II. Art. 2. (von der Meſſe) p. 310 erklären ſich folgendermaßen über den Ablaß: „Hie gehören auch her" [„Ueber das Alles — hieß es einige Seiten zuvor — hat dieſer Drachenſchwanz, die Meſſe, viel Ungeziefers und Geſchmeiß mancherlei Abgötterei erzeuget"] „das liebe Ablaß ſo beide den Lebendigen und Todten iſt gegeben, doch um Geld, und der leidige Judas oder Papſt die Verdienſte Chriſti ſammt den übrigen Verdienſten aller Heiligen und der ganzen Kirchen darinnen verkaufet ꝛc. Welches alles nicht zu leiden iſt, und auch nicht allein ohne Gottes Wort, ohne Noth, ungeboten, ſondern zuwider iſt dem erſten Artikel; denn Chriſtus Verdienſt nicht durch unſer Werk oder Pfennig, ſondern durch den Glauben aus Gnaden erlanget wird, ohn alles Geld und Verdienſt, nicht durch Papſtes Gewalt, ſondern durch die Predigt oder Gottes Wort fürgetragen." (Denſelben Hauptgeſichtspunkt, Schmälerung der durch Chriſtus geleiſteten Genugthuung, hält auch das Lutherſche Glaubensbekenntniß — ſ. Anhang —

römiſche Kirche wenigſtens zu einer Reviſion und Verbeſſerung der Ablaßtheorie bewegen können. Aber ſtatt deſſen begnügte das Tridentiner Concil ſich, am Schluſſe der 25. Seſſion über dieſen Punkt zu ſagen: „Da die Gewalt, Ablaß zu ertheilen, der Kirche von Chriſto verſtattet iſt, und dieſelbe von dieſer göttlich verliehenen Gewalt ſchon in den älteſten Zeiten Gebrauch gemacht hat: ſo lehrt die Synode, daß der Gebrauch des Ablaſſes, als dem chriſtlichen Volke ganz beſonders nützlich und durch die Autorität heiliger Concilien begründet, beizubehalten ſei, und verdammt diejenigen, welche behaupten, der Ablaß ſei unnütz, oder die Kirche habe nicht die Gewalt ihn zu ertheilen [359]." Das Concil warnt ſodann ohne irgend eine genauere Beſtimmung ganz im Allgemeinen vor dem Mißbrauche des Ablaſſes, und verbietet namentlich, Gelderwerb damit zu treiben; die Abſtellung beſonderer Mißbräuche aber wird ganz den Biſchöfen und dem Papſte oder vielmehr ſchlechthin dem Papſte überlaſſen [360]). Die Anſtößigkeit dieſes Punktes, den die Hierar-

---

bei Verwerfung des Ablaſſes feſt, indem es außerdem auch noch die Aufrichtung einer beſonderen Art von Sündenvergebung, zur Schmach der gewöhnlichen eigentlichen, durch den Ablaß gegen denſelben geltend macht.)

359) Sess. 25. Continuatio d. 4. Dec. Decretum de indulgentiis: „Cum potestas conferendi indulgentias a Christo ecclesiae concessa sit, atque huiusmodi potestate divinitus sibi tradita antiquissimis etiam temporibus illa usa fuerit: sacros. synodus indulgentiarum usum christiano populo maxime salutarem et sacrorum Conciliorum auctoritate probatum in ecclesia retinendum esse docet et praecipit, eosque anathemate damnat, qui aut inutiles esse asserunt, vel eas concedendi in ecclesia potestatem esse negant."

360) „In his tamen concedendis — heißt es unmittelbar nach dem Anm. 359. Angeführten weiter — moderationem iuxta veterem et probatam in ecclesia consuetudinem adhiberi cupit, ne nimia facilitate ecclesiastica disciplina enervetur. Abusus vero, qui in his irrepserunt, et quorum occasione insigne hoc indulgentiarum nomen ab haereticis blasphematur, emendatos et correctos cupiens, praesenti decreto generaliter statuit, pravos quaestus omnes pro his consequendis, unde plurima in christiano populo abusuum causa fluxit, omnino abolendos esse. Ceteros vero, qui ex superstitione, ignorantia, irreverentia, aut aliunde quomodocumque provenerunt, cum ob multiplices locorum et provinciarum, apud quas hi committuntur, corruptelas commode nequeant specialiter prohiberi, mandat omnibus episcopis, ut diligenter quisque huiusmodi abusus eccle-

che dabei doch nicht aufgeben konnte, hatte das Schwankende im Ausdruck dieſes Decrets veranlaßt; ſtillſchweigend aber wird darin doch eigentlich die ganze ältere Lehre vom Ablaſſe vorausgeſetzt, und ſo iſt es fortwährend als Grundſatz der katholiſchen Kirche anzuſehen, daß ſie die Vollmacht habe, aus dem Schatze der überſchüſſigen Verdienſte dem bedürftigen Sünder das erforderliche Verdienſt mitzutheilen, um die in Folge kirchlicher Büßung auferlegten Strafen aufzuheben, eine Vollmacht, welche die Kirche übt durch ihr Oberhaupt, den Papſt. — Inwiefern der Ablaß auch den Todten zu gute komme, hat das Concil nicht entſchieden [361]); daß es aber ſo ſei, war ſeit den Scholaſtikern hergebrachte Lehre [362]); nur über das Wie ſind ſtets die katholiſchen Theologen noch verſchiedener Meinung geblieben. Einige (deren Anſicht nun freilich dem Concil. Trid. keine poſitive Gewähr hat) ſchreiben dem Papſte auch noch Gewalt über die Seelen der Verſtorbenen im Fegfeuer zu, und laſſen denſelben ſo Ablaß zu gute kommen „per modum absolutionis.“ Die Meiſten aber [363]) leugnen dies, und gewähren ihnen einen Ablaß „per modum suffragii“ d. h. ſo, daß den Todten nicht ſowohl der Ablaß an ſich, ſondern vielmehr die (an ſich ſelbſt allerdings auch durch das Conc. Trid. legitimirten) Suffragia der Lebenden, unter deren Bedingung er ertheilt werde, d. i. die Gebete, Meſſen, guten Werke derſelben [364]), als eine Art Stellvertretung für die Ver-

---

siae suae colligat, eosque in prima synodo provinciali referat, ut aliorum quoque episcoporum sententia cogniti statim ad summum Romanum Pontificem deferantur, cuius auctoritate et prudentia, quod universali ecclesiae expediet, statuatur, ut ita sanctarum indulgentiarum munus pie, sancte et incorrupte omnibus fidelibus dispensetur.“

361) Nur im Anfange der Sess. 25., im Decretum de purgatorio (ſ. Nr. 3. dieſes §. Anm. 369.), werden kurz die Suffragia fidelium pro defunctis erwähnt, und darunter das „acceptabile altaris sacrificium“ beſonders hervorgehoben.

362) Vgl. z. B. *Alexand. Hales.* Summ. P. IV. qu. 83 (n. 5. membr. 5.); *Thom. Aqu.* Summ. P. III. qu. 71. art. 10.

363) Schon nach dem Vorgange des Alexander Haleſius. (Er ſagt l. c.: „Convenienter potest dici, quod illis, qui sunt in purgatorio, potest fieri relaxatio per modum suffragii sive impetrationis, et non per modum iudiciariae absolutionis sive commutationis.“)

364) „Missarum scilicet sacrificia, orationes, eleemosynae

ſtorbenen, zu Gute kämen. Beide Anſichten verbindet Bellarmin mit einander, indem er beide modificirt, und den Ablaß den Verſtorbenen zu Theil werden läßt „per modum solutionis, non absolutionis; ergo per modum suffragii satisfactorii [365]).“

3. Mit der katholiſchen Lehre vom Ablaß, ſo wie mit der von der Buße überhaupt, hängt nun wieder die vom Fegfeuer genau zuſammen. Die erſten Keime dieſer Lehre, obwohl noch viel weniger unrein aufgefaßt, finden ſich ſchon im 2. und 3. Jahrhundert. Seit Gregor dem Großen (dem ja die Entwickelung des mittelalterlichen Katholicismus, wie in ſeinem tief chriſtlichen Elemente, ſo auch in ſeiner ſinnlichen Form ſo viel verdankt) bildete ſich ſodann die Vorſtellung aus von einem eigentlichen ignis purgatorius, als einem materiellen, aber eigenthümlich beſchaffenen Feuer, in welches die im Glauben abgeſchiedenen und nur noch nicht vollkommen geläuterten Seelen (die für kleinere Sünden noch keine Genugthuung geleiſtet hätten) verſetzt würden, um dort vollſtändig gereinigt zu werden [366]); und die katholiſche Kirche ſchrieb dabei ſich die Gewalt zu (ſ. Nr. 2.), auch auf dieſen Zuſtand ein-

---

aliaque pietatis opera, quae a fidelibus pro aliis fidelibus defunctis fieri consueverunt“ — ſo beſtimmt das Conc. Trid. Sess. 25. purg. die „fidelium vivorum suffragia.“ „Tria sunt genera suffragiorum — ſagt demgemäß *Bellarmin.* purgator. c. 15. sqq. —, sacrific. missae, oratio et opera quaelibet poenalia et satisfactoria, ut eleemosyna, ieiunia, peregrinationes et similia.“ (Ueber die Todtenmeſſen insbeſondere ſ. Cat. Rom. 2, 4, 78, vergl. mit Conc. Trid. Sess. 25. purgator.)

365) *Bellarm.* de indulg. cap. 14.: „Res certissima est et apud Catholicos indubitata, indulgentiis iuvari posse animas, quae in purgatorio poenas luunt. . Vera sententia est, indulgentias prodesse (defunctis) per modum suffragii, quia non prosunt per modum absolutionis iuridicae, sed per modum solutionis, quo modo prosunt suffragia, quae pro defunctis fieri solent. Sed cum suffragia tribus modis defunctos iuvent, per modum meriti de congruo, per mod. impetrationis et per mod. satisfactionis, indulgentiae autem non sint nisi satisfactoriae, intelligendum est, indulgentias dari defunctis per modum suffragii tantum satisfactorii.“

366) Unter den Scholaſtikern ſpricht ſo z. B. Hugo von St. Victor (de sacramentis fidei L. II. P. XVI. cap. 4.) die Lehre von der „poena purgatoria“ aus, mit Unentſchiedenheit nur über die Lage des Reinigungsortes, wiewohl er denſelben doch „in hoc mundo“ ſeyn läßt.

zuwirken. So ward denn in der Ablaßpraxis zu hierarchiſchen Zwecken ein großer Mißbrauch mit der ohnehin ſchon von ſelbſt leicht den ſittlichen Ernſt ſchwächenden Lehre vom Fegfeuer getrieben; und theils deshalb, theils weil auch an ſich ein klarer Schriftgrund für dieſelbe fehlte (ſpricht doch ſelbſt poſitiv die Schrift dagegen), ließen **Luther** und ſeine Freunde ſie ganz fahren[367]. Die katho-

---

367) Das bibliſch Begründete der Annahme von einer durch den Tag der Auferſtehung des Fleiſches begrenzten Verſchiedenheit in dem Zuſtande der Seelen nach dem Tode (in dieſem Sinne bis zur Auferſtehung alſo allerdings einem gewiſſen Zwiſchenzuſtande) verkennt die lutheriſche Kirche keinesweges; davon aber iſt die Annahme des Fegfeuers noch weſentlich verſchieden. Was in und an derſelben entſchieden falſch iſt, wie die daran ſich anſchließende Einbildung von dem Vermögen, durch gewiſſe gute Werke als ſolche auf den Zuſtand der Todten einzuwirken, verwerfen die lutheriſchen Symbole ausdrücklich. (Vgl. Schmalk. Artt. Th. 2. Art. 2. (von der Meſſe) p. **307** f.: [Als abergläubiſches Erzeugniß der Meſſe] „Erſtlich das Fegfeuer; da hat man mit Seelmeſſen, Vigilien, .. zuletzt mit .. aller Seelen Tag .. gehandelt, daß die Meſſe ſchier allein für die Todten gebraucht iſt, ſo doch Chriſtus das Sacrament allein für die Lebendigen geſtiftet hat. Darum iſt das Fegfeuer mit allem ſeinem Gepränge, Gottesdienſt und Gewerbe für ein lauter Teufelsgeſpenſt zu achten. Denn es iſt auch wider den Hauptartikel, daß allein Chriſtus, und nicht Menſchenwerk, den Seelen helfen ſoll. Ohn das ſonſt auch uns nichts von den Todten befohlen noch geboten iſt. Derhalben mag man es wohl laſſen, wenn es ſchon kein Irrthum noch Abgötterei wäre.“ Aehnlich erklärt Luther im Glaubensbekenntniſſe — ſ. Anhang — vom Fegfeuer, „daß nicht noth ſei, eins zu gläuben; .. Gott hats nicht ſagen laſſen noch ſchreiben, darum will Ers auch nicht gegläubt haben,“ wobei er Seelmeſſen als „des Teufels Jahrmarkt“ bezeichnet, wiewohl er doch nicht ſchon jedes Gebet für Verſtorbene an ſich verwirft, „weil die Schrift nichts davon melde,“ ſondern „einmal oder zwier“ und „aus freier Andacht“ eine gewiſſe bedingte Fürbitte wohl dulden will.) — Auch die reformirte Kirche, und zwar ſie ganz geradezu („non tantum propter falsam meriti opinionem adiunctam“ [Conf. Gall. art. 24.], ſondern im ſtricten Gegenſatze als gegen etwas an ſich ſelbſt Falſches, „humanum commentum“ ꝛc.), verwirft die Lehre vom Fegfeuer (Conf. Gall. l. c.; Conf. Helv. II. cap. 26.; Art. Angl. 22.) nebſt ihrem Zuſammenhange. Dagegen hegen unter den Secten die Swedenborgianer eine Anſicht, welche der Lehre vom Fegfeuer, ſo entſchieden Swedenborg dieſelbe auch mißbilligt, unſtreitig ſehr nahe kommt. Wenn — dies iſt Swedenborgs Meinung — (vgl. auch Tafel Vergleich. Darſtellung ꝛc. S. CVI f.) — die Seelen, alle ihre Neigungen und Meinungen mit ſich nehmend, (vgl. §. 62. Anm. 249.) die ſichtbare Welt verlaſſen, gelangen ſie an eine zwi-

liſchen Symbole ſelbſt ſind auch in dieſem Punkte wieder nicht ſehr genau. Das Concil. Trid. Sess. 6. (iustificat.) Can. 30. verdammt nur beiläufig diejenigen, die das Fegfeuer verwerfen [368]); ausführlicher handelt ſodann hierüber ein Decret zu Anfang der 25. Seſſion. „Da — heißt es hier — die katholiſche Kirche, durch den H. Geiſt belehrt, aus den h. Schriften und aus alter Ueberlieferung der Kirchenväter, auf den heiligen Concilien und auch neuerlich auf dieſer Synode erkannt hat, daß ein Fegfeuer ſei, und den darin befindlichen Seelen die Fürbitten der Gläubigen und beſonders das Opfer der Meſſe zu Gute komme: ſo befiehlt die Synode den Biſchöfen, es ſich eifrig angelegen ſeyn zu laſſen, daß die geſunde Lehre vom Fegfeuer von allen Chriſten geglaubt, gelehrt und überall gepredigt werde [369]).“ Statt aber nun dieſe geſunde Lehre zu entwickeln und zu beweiſen, begnügt ſich die Synode im Ferneren mit der Ermahnung, unfruchtbare Unterſuchungen beim populären Vortrage derſelben zu vermeiden, Ungewiſſes und falſch

---

ſchen Himmel und Hölle ſchwebende Oertlichkeit, und indem ſie ſich nun allmählig zu den ihnen Geiſtesverwandten unwiderſtehlich hingezogen fühlen, indem allmählig in und an ihnen Alles der herrſchenden Neigung gleich wird, befördern ſie ſich gleichſam ſelbſt in die Hölle (die übrigens nicht als ein materielles Feuer gedacht werden kann) oder in den Himmel. Diejenigen, die weder für den Himmel reif ſind, noch auch an der Hölle Freude finden, werden (je von Lehrern der eignen Parthei) unterrichtet und ferner gebildet, bis ſie ſich durch den Gebrauch ihrer Freiheit ganz im Beſitz der reinen Wahrheit und Liebe befinden, wonach ihnen der Zugang zum Himmel eröffnet wird. Erweiſen ſie ſich aber unzugänglich für den Verſuch, ſie zu beſſeren oder zu vollenden, ſo werden ſie von der Hölle verſchlungen. —

368) „Si quis post acceptam iustificationis gratiam cuilibet peccatori poenitenti ita culpam remitti et reatum aeternae poenae deleri dixerit, ut nullus remaneat reatus poenae temporalis exsolvendae vel in hoc saeculo, vel *in futuro in purgatorio*, antequam ad regna coelorum aditus patere possit: anathema sit.“

369) Sess. 25. Decretum de purgatorio: „Cum catholica ecclesia, Spiritu S. edocta, ex sacris litteris et antiqua Patrum traditione, in sacris Conciliis et novissime in hac oecumenica Synodo docuerit, purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio iuvari: praecipit sancta Synodus episcopis, ut sanam de purgatorio doctrinam, a sanctis Patribus et sacris Conciliis traditam, a Christi fidelibus credi, teneri, doceri et ubique praedicari diligenter studeant.“

Scheinendes nicht vorzutragen, und Alles, was dem Aberglauben und der Gewinnsucht diene, zurückzuweiſen[370]. Aehnlich lehrt auch der Catechismus Romanus nur ganz allgemein die Exiſtenz des Fegfeuers, worin die Seelen der Frommen durch die Pein einer beſtimmten Zeit vollends ausgeſühnt werden, damit ihnen alsdann der Eintritt ins ewige Vaterland offen ſtehe, wohin nichts Befleckes eingehen könne[371]. — Neuere katholiſche Theologen bleiben häufig nur bei der allgemeinen Idee eines reinigenden Mittelzuſtandes zwiſchen dem irdiſchen Leben und der höchſten Seligkeit ſtehen, welcher für den nach dem Guten ſtrebenden, doch aber im Augenblick des Todes noch ſehr unvollkommenen und ſinnlichen Menſchen Bedürfniß und Wohlthat ſei; aber die katholiſche Lehre vom Fegfeuer iſt das noch keinesweges. Bellarmin und andere ſtreng orthodoxe Theologen unterſcheiden bei Behandlung der Lehre vom Fegfeuer Fegfeuer, Hölle, Limbus patrum und Limbus infantum. Alles dies ſeien — wie es auch ſchon die Scholaſtiker im Weſentlichen darſtellen[372] — unterirdiſche Aufenthaltsorte von

---

370) „Apud rudem vero plebem — fährt unmittelbar nach den in der vorigen Anm. angef. Worten das Decretum fort — difficiliores ac subtiliores quaestiones, quaeque ad aedificationem non faciunt, et ex quibus plerumque nulla fit pietatis accessio, a popularibus concionibus secludantur. Incerta item, vel quae specie falsi laborant, evulgari ac tractari non permittant [episcopi]. Ea vero, quae ad curiositatem quandam aut superstitionem spectant, vel turpe lucrum sapiunt, tanquam scandala et fidelium offendicula prohibeant.“ Zuletzt folgt dann noch der Zuſatz: „Curent autem episcopi, ut fidelium vivorum suffragia, missarum scilicet sacrificia, orationes, eleemosynae, aliaque pietatis opera, quae a fidelibus pro aliis fidelibus defunctis fieri consueverunt, secundum ecclesiae constituta pie et devote fiant“ cet.

371) Cat. Rom. 1, 6, 3: „Est purgatorius ignis, quo piorum animae ad definitum tempus cruciatae expiantur, ut eis in aeternam patriam ingressus patere possit, in quam nihil coinquinatum ingreditur. Ac de huius quidem doctrinae veritate, quam et scripturarum testimoniis, et apostolica traditione confirmatam esse sancta concilia declarant, eo diligentius et saepius parocho disserendum erit, quod in ea tempora incidimus, quibus homines sanam doctrinam non sustinent.“

372) Wie die beiden oben angeführten allgemeineren erſteren Begriffe (über Fegfeuer ſ. *Hugo* Victor. l. c. Anm. 366.; über Hölle ꝛc. z. B. *Thom. Aqu.*

verſchiedener Art. In die, den Mittelpunkt der Erde einnehmende, Hölle kommen alle, welche im Unglauben und ſchweren Sünden ſterben; ſie iſt der Ort fürchterlicher Qual, woraus keine Befreiung ſtatt findet[373]). Zunächſt über ihr iſt das Fegfeuer, der mildere Strafort für die, die zwar im Glauben ſterben, aber noch nicht von den peccatis venialibus gereinigt ſind, und auch die kirchliche Satisfaction für die peccata mortalia nicht geleiſtet haben; das Feuer dieſes purgatorium iſt ein wirklich materielles Feuer, wiewohl die Kirche dieſe Beſtimmung nicht ausdrücklich vorſchreibe[374]); wie ein ſinnliches Feuer auf die Seele wirke, ſei freilich unerklärlich, nicht unerklärlicher aber, als auch die Vereinigung der Seele mit dem Körper überhaupt. Weiter oberhalb des Fegfeuers[375]) iſt der Limbus infantum, der Aufenthaltsort der Seelen der un-

---

Summ. P. III. in Suppl. qu. 69. art. 2.: „Statim ut anima absolvitur a corpore, vel in infernum immergitur, vel ad coelos evolat, nisi impediatur aliquo reatu, quo oporteat evolationem differri, ut prius anima purgetur“), ſo finden auch die beiden ſpecielleren letzteren ihre Erhärtung ſchon bei den Scholaſtikern. (S. *Thom. Aqu.* l. c. art. 5.: „Probabile est, quod idem locus vel quasi continuus sit Infernus et Limbus, ita tamen quod quaedam superior pars Inferni Limbus patrum dicatur,“ und art. 7: „Limbus patrum et limbus puerorum absque dubio differunt secundum qualitatem praemii vel poenae. Pueris enim non adest spes beatae vitae, quae patribus in limbo aderat, in quibus etiam lumen fidei et gratiae refulgebat. Sed quantum ad situm, probabiliter creditur utrorumque locus idem fuisse, nisi quod limbus patrum erat in superiori loco, quam limbus puerorum.“)

373) Wenn auch nicht in jeder Beſtimmung über Beſchaffenheit der Hölle, ſo iſt doch jedenfalls in dieſer letzteren die lutheriſche Kirche mit der katholiſchen völlig einverſtanden (ſ. Augsb. Conf. Art. 17. das „Hölle und ewige Strafe“), wie denn überhaupt nur dieſe und jene kleinere Secte (vgl. Augsb. Conf. a. a. O.: „Derhalben werden die [die] Wiedertäufer verworfen, ſo lehren, daß die Teufel und verdammte Menſchen nicht ewige Pein und Qual haben werden“) dieſe Beſtimmung verwirft, ſo gäng und gäbe die Verwerfung auch neuerlich iſt.

374) *Bellarmin.* purgat. 2, 10 ſagt: „Certum est in purgatorio, sicut etiam in inferno, esse poenam ignis, sive istis ignis accipiatur proprie sive metaphorice,“ erklärt ſodann aber ſelbſt ſich c. 11. für ein „ignis corporeus.“

375) „In loco inferni altiore, ita ut ad eum ignis non perveniat“ *Bellarmin.* purgat. 2, 10.

getauft geſtorbenen Kinder, woſelbſt ſie bloß negative Strafe („poena damni“ [376])) leiden. Endlich folgt der oberſte Kreis, der Limbus patrum oder Abrahams Schooß, gleichſam ſchon ein Vorhof des Himmels, wo ſich die Patriarchen und Frommen vor Chriſtus befanden, bis ſie durch den Descensus ad inferos (ſ. §. 42. Schlußanm.) zur höchſten Seligkeit eingeführt wurden [377]) (ſo daß denn allerdings jetzt — wie ſchon Thomas Aquinas darlegt [378]) — Schooß Abrahams mit Himmel zuſammenfällt).

Anmerkung. Griechiſche Kirche.

Wie hinſichtlich aller 5 letzten Sacramente, ſo ſtimmt namentlich auch hinſichtlich der Buße in den meiſten und wichtigſten Punkten die griechiſche Kirche mit der katholiſchen überein. Innere Reue, äußeres Bekenntniß durch Ohrenbeichte, und Satisfaction (vornehmlich durch Gebet, Faſten und Almoſen [379])) ſind auch der griechiſchen Kirche die Beſtandtheile der Buße [380]); eigenthümlich der griechiſchen Kirche bei dieſem Sacrament iſt es aber, daß ſie allen Ablaß, wenigſtens für Lebende, verwirft, und nur behauptet, daß Gebete, Schenkungen, Meſſen ꝛc. Gott bewegen, die Verſtorbenen deſto eher aus dem traurigen Mittelzuſtande zu befreien [381]). Die Lehre von dieſem Mittelzuſtande

---

376) **Bellarm.** purg. 2, 6.

377) S. **Bellarm.** de Christo 4, 10; außerdem aber wird der Limbus patrum auch im Catech. Rom. 1, 6, 3 erwähnt.

378) A. a. O. (Anm. 372.) art. 4.

379) *Αἱ τρεῖς αὗται, ἡ προσευχὴ, ἡ νηστεία καὶ ἡ ἐλεημοσύνη* — Conf. orthod. p. 268. (Ueber das in der griech. K. vorzugsweiſe geachtete Faſten insbeſondere ſ. Conf. orthod. p. 268 sq., und vergl. oben §. 45. Ende.)

380) Conf. orthod. p. 179 sqq.: „*Εἶναι ἀναγκαῖον νὰ ἔχῃ συντριβὴν καρδίας ὁ μετανοιῶν καὶ λύπην διὰ τὰ ἁμαρτήματά του .. Εἰς τὴν συντριβὴν τῆς καρδίας πρέπει νὰ ἀκολουθᾷ καὶ ἡ διὰ στόματος ἐξομολόγησις πάντων τῶν ἁμαρτημάτων καθ᾽ ἕκαστον*“ [*μυστηριακὴ ἐξομολόγησις* heißt es in Dosithei Conf. c. 15.] .. „*Τὸ τρίτον μέρος τῆς μετανοίας πρέπει νὰ εἶναι ὁ κανόνας καὶ τὸ ἐπιτίμιον, ὁποῦ δίδῃ καὶ διορίζῃ ὁ πνευματικὸς, ὡς ἂν εἶναι προσευχαὶ, ἐλεημοσύναι, νηστεῖαι, ἐπίσκεψις ἁγίων τόπων, αἱ γονυκλισίαι καὶ τὰ ὅμοια, ὁποῦ θέλουσι φανεῖ ἁρμόδια εἰς τὴν κρίσιν τοῦ πνευματικοῦ.*“ Vergl. Metrop. Critop. Conf. cap. 10. p. 105. 107; Ierem. Act. Würtemb. p. 87 sqq.

381) Conf. orthod. p. 110: *μόνον αἱ θεῖαι λειτουργίαι* (*ἡ ἀναίμακτος θυσία* — p. 108), *αἱ προσευχαὶ καὶ ἐλεημοσύναι, ὅπου γίνουνται διὰ τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοὺς ζῶντας, ἐκεῖνα τὴν ὠφελοῦσι πολλότατα καὶ ἀπὸ τὰ δέσμα*

ſelbſt aber iſt in der griechiſchen Kirche von der römiſchen verſchieden[382]). Die Lehre von einem eigentlichen materiellen Fegfeuer nehmlich wird von der griechiſchen Kirche verworfen, obwohl ein gewiſſer (von den verſchiedenen Symbolen nicht ganz gleichmäßig beſchriebener) Mittelzuſtand (in der Zeit zwiſchen dem Tode und der Auferſtehung) für die guten, noch nicht ganz geheiligten Seelen angenommen wird[383]), in welchem ſie die Theilnahme an ewiger Seligkeit erſt erwarten, und aus welchem ſie eben durch Gebete, Meßopfer und gute Werke der Lebenden früher erlöſet werden können; nur einzelne, vorzüglich gereinigte Seelen gehen unmittelbar zum Genuſſe der ewigen Seligkeit ein; die Qualen aber, welche jene Uebrigen in dem Mittelzuſtande leiden, werden nicht durch Feuer, ſondern durch Gewiſſensbiſſe bewirkt, und ſind alſo ganz geiſtiger Art[384]).

τοῦ ᾅδου τὴν ἐλευθεροῦσιν. Vergl. **Dosith. Conf. c. 18:** *Ταύτων* (ſolcher, welche ihre Sünden nicht auf Erden zeitlich gebüßt haben) *τὰς ψυχὰς ἀπέρχεσθαι εἰς ᾅδου καὶ ὑπομένειν τὴν ἕνεκα ὧν εἰργάσαντο ἁμαρτημάτων ποινήν·.. ἐλευθεροῦσθαι δὲ ὑπὸ τῆς ἄκρας ἀγαθότητος διὰ τῆς δεήσεως τῶν ἱερέων καὶ εὐποιϊῶν, ἃ τῶν ἀποιχομένων ἕνεκα οἱ ἑκάστου συγγενεῖς ἀποτελοῦσι· μεγάλα δυναμένης μάλιστα τῆς ἀναιμάκτου θυσίας, ἣν ἰδίως ὑπὲρ τῶν κεκοιμημένων συγγενῶν ἕκαστος καὶ κοινῶς ὑπὲρ πάντων ἡ καθολ. ὁσημέραι ποιεῖ ἐκκλησία.*

382) Nur temporär, auf dem Florentiner Concil 1439 (**Harduin. Coll. Concill. IX. p. 421**), vereinigten ſich die Abgeordneten der griech. u. lat. Kirche zu einer vergleichenden Formel („*ἐὰν οἱ ἀληθῶς μετανοήσαντες ἀποθάνωσιν ἐν τῇ τοῦ θεοῦ ἀγάπῃ, πρὶν τοῖς ἀξίοις τῆς μετανοίας καρποῖς ἱκανοποιῆσαι περὶ τῶν ἡμαρτημένων ὁμοῦ καὶ ἠμελημένων, τὰς τούτων ψυχὰς καθαρτικαῖς τιμωρίαις καθαίρεσθαι μετὰ θάνατον*" *κ. τ. λ.*).

383) Nur Philaret n. 18. verwirft, wie das Fegfeuer, ſo auch jede andere Reinigung der Seele nach dem Tode.

384) **Conf. orthod. p. 112:** *Πῶς πρέπει νὰ γροικοῦμεν διὰ τὸ πῦρ τὸ καθαρτήριον; οὐδεμία γραφὴ διαλαμβάνει περὶ αὐτοῦ· νὰ εὑρίσκεται δηλαδὴ κἂν μία πρόσκαιρος κόλασις καθαρτικὴ τῶν ψυχῶν, ὕστερα ἀπὸ τὸν θάνατον.* Vergl. **p. 108:** *ἀποθνήσκουσι τάχα καὶ ἄνθρωποι ὅπου νὰ εἶναι ἀνάμεσα τῶν σωζομένων καὶ ἀπολλυμένων κ. τ. λ.* — **Metroph. Critopul. Conf. c. 20. p. 149** erklärt: *Οὐκ ἔστι πῦρ καθαρτήριον παρ' ἡμῶν, ἀλλὰ θλίψις τις ἀπὸ συνειδήσεως (καὶ αὕτη μέντοι μετὰ πάνυ χρηστῆς ἐλπίδος) διήκουσ' ἕως ἂν ὁ θεὸς θέλῃ.* Vergl. **p. 147 sq.:** *εἶναί τινας μὴ μετὰ θάνατον εὐθέως τῆς ἐνεργείᾳ σωτηρίας τυγχάνειν ἀλλὰ δυνάμει καὶ ἐν ἐλπίδι ταύτην ἐκδέχεσθαι, ἐλπίδι λέγω βεβαίᾳ καὶ ἀναντιῤῥήτῳ· οἱ πειραθέντες πρότερον τῆς τοῦ θεοῦ πατρικῆς ῥάβδου ἀξιοῦνται ἐν καιρῷ καὶ τῆς ἐνεργείᾳ σωτηρίας... Λέγει ἡ ἐκκλησία τὴν ἐκείνων ποινὴν μὴ ὑλικὴν εἶναι, εἴτ' οὖν ὀργανικὴν μὴ διὰ πυρός, μήτε δι' ἄλλης ὁποιασοῦν ὕλης, ἀλλὰ διὰ θλίψεως*

§. 66.

Sacramente der Firmelung, Prieſterweihe, Ehe und letzten Oelung.

1. Die **Firmelung** hatte urſprünglich mit der Taufe Einen Act gebildet; allmählig aber wurde ſie davon mehr oder minder getrennt[385]), und nachdem ſie ſchon Otto von Bamberg unter den Sacramenten aufgezählt[386]), und die ausgezeichnetſten Scholaſtiker[387]) als Sacrament betrachtet hatten, auf der Synode zu Lyon 1274 und dann auf der zu Florenz 1439 ausdrücklich als ſolches beſtätigt. Nach der ſcholaſtiſchen Lehre empfängt der Menſch durch dies Sacrament vollkommene Reife und Stärke des geiſtlichen Lebens[388]), noch beſondere Gaben des H. Geiſtes zum Kampfe gegen die Feinde des Glaubens[389]), und einen unauslöſchlichen Charakter, weshalb es nicht wiederholt werden dürfe[390]). Die Beſtimmungen des Tridentiner Concils über die Firmelung beſchränken ſich auf drei beſondere Canones der 7. Seſſion, worin diejenigen verdammt werden, welche ſagten, a. die Firmelung ſei eine müßige Ceremonie und kein wahres Sacrament, oder ſie ſei urſprünglich nichts Anderes geweſen, als eine Art Katechiſation, bei welcher die jungen Chriſten Rechenſchaft von ihrem Glauben gegeben[391]); b. — diejenigen ſündigten gegen den H. Geiſt, welche

---

καὶ ἀνίας τῆς ἀπὸ συνειδήσεως, συμβαίνουσαν τούτοις ἐκ τοῦ μιμνήσκεσθαι τῶν ὅσα ἐν τῷ κόσμῳ μὴ κατὰ λόγον μηδὲ ὁσίως ἔπραξαν κ. τ. λ. — Vergl. auch Anm. 381.

385) Im Occident begrifflich und thätlich, im Orient eigentlich bloß begrifflich; ſ. das unten Folgende.

386) S. oben §. 55. S. 387.

387) Z. B. **Thomas Aqu.** Summ. P. III. qu. 65. 72.

388) „Augmentum et firmitatem iustitiae“ (Thom. l. c. qu. 72. art. 7.), „spiritualis aetatis perfectionem“ (ib. art. 8.)

389) „Potestatem ad ea, quae pertinent ad pugnam spiritualem contra hostes fidei“ (Thom. l. c. art. 5.).

390) Thom. l. c. art. 5.

391) Conc. Trid. Sess. 7. de confirmatione Can. 1.: „Si quis dixerit, Confirmationem baptizatorum otiosam caerimoniam esse, et non potius verum et proprium sacramentum; aut olim nihil aliud fuisse, quam catechesin quandam, qua adolescentiae proximi fidei suae rationem coram ecclesia exponebant: anathema sit.“

dem Firmelungschrisma eine eigenthümliche Kraft zuſchrieben [392]); und c. — der ordentliche Diener der Firmelung ſei nicht bloß der Biſchof, ſondern jeder Prieſter [393]). Etwas ausführlicher erklärt ſich darüber der Catech. Romanus T. II. C. 3. qu. 2—23. Hier heißt es unter Anderem: „Confirmatio werde dies Sacrament genannt, weil der Getaufte, wenn er vom Biſchof mit den Worten geſalbt werde: Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris et Filii et Spiritus S., alsdann eine neue Kraft zur Tugend empfange und ein vollendeter Streiter Chriſti zu werden beginne [394]).“ Dieſelbe Kraft des Firmelungsſacraments, Reife des geiſtlichen Lebens zu wirken, wird demnächſt noch in mehreren anderen Wendungen hervorgehoben [395]).

---

392) Conc. Trid. l. c. Can. 2.: „Si quis dixerit, iniurios esse Spiritui S. eos, qui sacro confirmationis chrismati virtutem aliquam tribuunt: anathema sit.“

393) Ib. Can. 3.: „Si quis dixerit, sanctae confirmationis ordinarium ministrum non esse solum episcopum, sed quemvis simplicem sacerdotem: anathema sit.“ (Schon in den früheren Zeiten der Kirche nehmlich hatte man dies Vorrecht der Biſchöfe auf die Stelle Apg. 8, 17 begründet. So namentlich auch die Scholaſtiker. Vergl. **Hugo Vict.** de sacram. l. II. P. VII. c. 2.: „Confirmatio .. solis episcopis apostolorum vicariis debetur .., sicut in primitiva ecclesia Spiritum S. per impositionem manuum dandi soli apostoli potestatem habuisse leguntur.“)

394) Cat. Rom. l. c. qu. 2.: „Confirmationem ab ecclesia hoc sacramentum idcirco vocari docendum est, quoniam, qui baptizatus est, cum ab episcopo sacro chrismate unguitur, additis solemnibus illis verbis: Signo te cet., nisi aliud efficientiam impediat, novae virtutis robore firmior atque adeo perfectus Christi miles esse incipit.“

395) Ib. qu. 5.: „Cum baptismi gratia homines in novam vitam gignantur, confirmationis autem sacramento, qui iam geniti sunt, viri evadant, evacuatis quae erant parvuli: satis intelligitur, quantum in naturali vita generatio ab incremento distat, tantundem inter se differre baptismum, qui regenerandi vim habet, et confirmationem, cuius virtute fideles augescunt et perfectum animi robur assumunt;“ und ib. qu. 20.: „Primum quidem illud proprie confirmationi tribuitur, quod baptismi gratiam perficit. Qui enim per bapt. christiani effecti sunt, quasi infantes modo geniti, teneritatem adhuc et mollitiem quandam habent, ac deinde chrismatis sacramento adversus omnes carnis, mundi et diaboli impetus robustiores fiunt: et eorum animus in fide omnino confirmatur ad con-

Außerdem wird bemerkt, daß dies Sacrament zwar jedem Getauften gegeben werden müſſe [396]), daß aber und weshalb nicht das zarteſte Alter ſchon, ſondern früheſtens erſt das 7. Lebensjahr, zum Empfange deſſelben geeignet ſei [397]), daß es nicht wiederholt werden dürfe [398]), u. ſ. w. — Die lutheriſche Kirche (nebſt der reformirten) hat die Firmelung als Sacrament abgeſchafft [399]). Doch ſchon einige der früheſten proteſtantiſchen Theologen haben die Confirmation empfohlen, wenn ſie von katholiſchem Aberglauben gereinigt würde [400]), und ſeit dem Ende des 17. Jahrhunderts iſt allenthalben in der lutheriſchen, wie ſchon früher in der reformirten Kirche, die kirchliche Handlung der Taufbundserneuerung (jetzt zugleich mit ſchärferer confeſſioneller Beſtimmtheit) [401]) und der erneuten Segensertheilung als Confir-

fitendum et glorificandum nomen I. Chr.; ex quo etiam nomen ipsum inventum esse nemo dubitat."

396) „Hoc sacramentum debet omnibus exhiberi," hatte ſchon Thomas Aqu. ausgeſprochen (Summ. P. III. qu. 72. art. 8.).

397) Cat. Rom. 2, 3. qu. 18.: „Observandum est, omnibus quidem post bapt. confirmationis sacramentum posse administrari, sed minus tamen expedire, hoc fieri antequam pueri rationis usum habuerint. Quare si duodecimus annus exspectandus non videatur, usque ad septimum certe hoc sacramentum differre maxime convenit. Neque enim confirmatio ad salutis necessitatem instituta est, sed ut eius virtute optime instructi et parati inveniremur, cum nobis pro Christi fide pugnandum esset: ad quod sane pugnae genus pueros, qui adhuc usu rationis carent, nemo aptos iudicarit."

398) Ib. qu. 23.: „Habet confirmatio eam vim, ut characterem imprimat; quo fit, ut nulla unquam ratione iterari possit."

399) Die Apol. A. C. art. 7. p. 201 erklärt (ſ. oben §. 55. S. 390 und hier Nr. 4.): „Confirmatio et extrema unctio sunt ritus accepti a patribus, quos ne ecclesia quidem tanquam necessarios ad salutem requirit, quia non habent mandatum Dei. Propterea non est inutile, hos ritus discernere a superioribus, qui habent expressum mandatum Dei et claram promissionem gratiae." Die Conf. Saxon. p. 82 erkennt die Firmelung geradezu für „inanis umbra." (Aehnlich die Conf. Helv. II. c. 19. ſie und die Oelung für „inventa hominum.")

400) So in Wort und Praxis zuerſt namentlich Bugenhagen; ähnlich Chemnitz im Exam. Conc. Trid. 2, 3, 25; desgl. Calvin. Institut. 4, 19, 4.

401) Die Confirmationsvollziehung fällt demgemäß bei den Proteſtanten auch in ein noch reiferes Lebensalter, als bei den Katholiken.

mation, aber ohne ſacramentlichen Charakter, eingeführt worden. Doch hält die lutheriſche Kirche dieſen Act auf keine Weiſe für objectiv nothwendig (vergl. Anm. 399), weil ſchon die Taufe vollkommen genüge, ſondern nur für ſubjectiv nützlich, und hat ihn zur Verhütung irgend einer Geringſchätzung der Taufe bis auf die neueſten Zeiten meiſt ſelbſt nicht einmal öffentlich vollziehen laſſen; die Praxis der reformirten Kirche dagegen, die die ſacramentlichen Mittheilungen gänzlich vom ſubjectiven Glauben abhängig macht, und auch die Kindertaufe als eine noch unvollſtändige Taufe anzuſehen geneigt iſt, ſieht in der Confirmation eine nothwendige Ergänzung jener Taufe [402]), und ſie, wie die Praxis des modernen Evangelicismus überhaupt, übertreibt daher die Confirmationsfeierlichkeiten ins Aeußerſte.

Was die griechiſche Kirche betrifft, ſo führt die Confessio orthod. die Firmelung als zweites Sacrament gleich nach der Taufe, vor dem Abendmahle, auf [403]). Durch dieſelbe wird, nach eben dieſer Confeſſion, der Getaufte theilhaftig des H. Geiſtes, geſtärkt im Glauben an Chriſtus, und gefördert in der göttlichen Gnade [404]). Die griechiſchen Theologen [405]) geſtehen, daß dies Sacrament in der h. Schrift nicht deutlich begründet ſei, und führen es daher durch die Tradition auf die Einſetzung Chriſti zurück. Bei der äußeren Verwaltung des Firmelungs-Sacraments weicht die griechiſche Kirche in drei Punkten von der römiſchen ab, inſofern ſie zunächſt Handauflegung dabei nicht

402) Die anglicaniſche Kirche hat dabei auch das Katholiſirende beibehalten, daß nur Biſchöfe die Confirmation verrichten.

403) Conf. orthod. p. 161: *Τὸ δεύτερον μυστήριον εἶναι τὸ μύρον τοῦ χρίσματος, τὸ ὁποῖον ἤρχισεν ἀπὸ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον, ὅπου τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκατάβηκεν εἰς τοὺς ἀποστόλους, σφραγίζοντάς τους μὲ τὴν θεῖαν του χάριν, διὰ νὰ κηρύττουσι σταθερῶς καὶ ἀδιαλείπτως τὴν πίστιν τοῦ Χριστοῦ.*

404) Ib. p. 163: *Ἀπὸ τὸ μυστήριον τοῦτο γενοῦνται οἱ καρποὶ τοῦτοι· Πρῶτον διατὶ καθὼς μετὰ βάπτισμα ἀναγενόμεθα τέτοιας λογῆς, μὲ τὸ ἅγιον μύρον γενόμεθα μέτοχοι τοῦ ἁγίου πνεύματος, βεβαιωθέντες εἰς τὴν πίστιν τοῦ κυρίου, καὶ αὐξάνομεν εἰς τὴν θεῖαν χάριν κατὰ τὸν ἀπόστολον. Δεύτερον διατὶ μὲ τὴν δύναμιν τοῦ ἁγίου πν. οὕτως εἴμεσθεν βέβαιοι καὶ στερεοὶ ὅπου δὲν ἠμπορεῖ νὰ βλάψῃ καθόλου ὁ νοητὸς ἐχθρὸς τὴν ψυχήν μας.*

405) Selbſt Jeremias in den Act. Würtemb. p. 79.

ſtatt finden läßt, ferner jedem Prieſter, nicht bloß dem Biſchof, die Ertheilung dieſes Sacraments geſtattet, und endlich daſſelbe unmittelbar mit der Taufe als deren Vollendung verbindet [406]).

2. Ueber das Sacrament der Prieſterweihe lehrt das Conc. Trid. Sess. 23. de sacramento ordinis hauptſächlich Folgendes: Da die Kirche des Neuen Teſt. im Abendmahle ein ſichtbares Opfer erhalten habe, ſo müſſe es in derſelben auch ein neues ſichtbares Prieſterthum geben, um jenes Opfer des Abendmahls zu vollbringen, auch Sünde zu erlaſſen oder zu behalten [407]), wozu die Vollmacht eben die Prieſterweihe ertheile; da nun vermittelſt dieſer durch gewiſſe Worte und äußere Zeichen vollbrachten Prieſterweihe eine eigenthümliche Gnade mitgetheilt werde, ſo dürfe Niemand zweifeln, daß ſie ein wahres Sacrament ſei [408]); es werde auch durch dies Sacrament ein unaus-

---

406) Ueber die beiden letzteren Punkte erklärt ſich auch die Conf. orthod. p. 163: *Ζητεῖται, ὅτι παρευθὺς μετὰ τὸ βάπτισμα νὰ χρίῃ ὁ ἱερεὺς τὸν βαπτιζόμενον εἰς τὰ διωρισμένα μέλη, ἐπιλέγων τὰ λόγια ἐκεῖνα· σφαργὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου, ἀμήν.*

407) Cap. 1.: „Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione coniuncta sunt, ut utrumque in omni lege exstiterit. Cum igitur in N. T. sanctum eucharistiae sacrificium visibile ex Domini institutione catholica eccl. acceperit; fateri etiam oportet, in ea novum esse visibile et externum sacerdotium, in quod vetus translatum est. Hoc autem ab eodem Domino Salvatore nostro institutum esse, atque apostolis eorumque successoribus in sacerdotio potestatem traditam consecrandi, offerendi, et ministrandi corpus et sanguinem eius, nec non et peccata dimittendi et retinendi,“ („ad recte munere fungendum sacramentaque administranda“ drückt es der Catech. Rom. 2, 7, 34 allgemeiner aus), „sacrae litterae ostendunt, et catholicae eccl. traditio semper docuit.“ Vergl. dazu Can. 1.

408) Cap. 3.: „Cum scripturae testimonio (2 Tim. 1, 6. 7.), apostolica traditione et patrum unanimi consensu perspicuum sit, per sacram ordinationem, quae verbis et signis exterioribus perficitur, gratiam conferri: dubitare nemo debet, Ordinem esse vere et proprie unum ex septem sanctae eccl. sacramentis.“ Vergl. dazu Can. 3.) (Die Frage aber, da doch um der Würde des Prieſterthums willen [„quo dignius et maiori cum veneratione exerceri posset“ Conc. Trid. l. c. Cap. 2.] eine ſiebenfache Abſtufung unter den Geiſtlichen ſtattfinde, bis zu welchem Grade nun des Clericats die Weihe ein Sacrament ſei, beantwortet **Bellarmin.** Sacram. ord. c. 5 sqq. dahin: „Convenit

löſchlicher Charakter eingeprägt, und kein Prieſter, wenn er ordentlich geweiht ſei, könne daher je wieder in den Laienſtand zurücktreten [409]); übrigens ſei die Spitze des Prieſterthums der Epiſcopat, und nur ein Biſchof könne die Prieſterweihe vollziehen [410]), wobei irgend weltliche Behörde auf keine Weiſe weſentlich concurrire [411]); ꝛc. — An Tiefe des Reſpects vor dem Amte, das

inter omnes catholicos, ordinem presbyterorum esse vere ac proprie sacramentum . .; de diaconis valde probabile et omnino tenendum est . . , licet id non sit certum ex fide . . ; de subdiaconatu non est tanta certitudo, quanta de diaconatu; nam nec in scripturis de eo fit mentio, nec eius ordinatio habet manus impositionem, nec subdiaconi ministrant eucharistiam aut alia facere possunt quae diaconi, et denique non pertinent proprie ad hierarchiam" [„quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris" Conc. Trid. l. c. Can. 6.] „nisi ut ministri hierarcharum; est tamen valde probabile, etiam hunc ordinem esse sacramentum . .; de minoribus ordinn. minus probabile est . . , quam de subdiaconatu . . Absolute tamen probabilior sententia est, quae ordines omnes sacramenta esse docet, quam ea, quae id negat.")

409) Cap. 4.: „Quoniam vero in sacramento ordinis, sicut et in baptismo et confirmatione, character imprimitur, qui nec deleri nec auferri potest, merito sancta synodus damnat eorum sententiam, qui asserunt N. T. sacerdotes temporariam tantummodo potestatem habere, et semel rite ordinatos iterum laicos effici posse, si verbi Dei ministerium non exerceant" cet. Vergl. dazu Can. 4.

410) Cap. 4. (unmittelbar nach den Anm. 409. angeführten Worten): „Quodsi quis omnes Christianos promiscue N. T. sacerdotes esse, aut omnes pari inter se potestate spirituali praeditos affirmet, nihil aliud facere videtur, quam ecclesiasticam hierarchiam, quae est ut castrorum acies ordinata, confundere . . Proinde sacros. synodus declarat, praeter ceteros ecclesiasticos gradus episcopos, qui in apostolorum locum successerunt, ad hunc hierarchicum ordinem praecipue pertinere, et positos, sicut idem apostolus ait, a Spiritu S. regere ecclesiam Dei, eosque presbyteris superiores esse, ac sacramentum confirmationis conferre, ministros ecclesiae ordinare, atque alia pleraque peragere ipsos posse, quarum functionum potestatem reliqui inferioris ordinis nullam habent." Vergl. dazu Can. 7.: „Si quis dixerit, episcopos non esse presbyteris superiores, vel non habere potestatem confirmandi et ordinandi, vel eam, quam habent, illis esse cum presbyteris communem . ., anathema sit."

411) „Docet insuper sacros. synodus — fährt noch Conc. Trid. l. c. Cap. 4. nach den Anm. 410. angeführten Worten fort —, in ordi-

Vergebung der Sünde predigt, kommt nun auch die **lutheriſche Kirche** der katholiſchen gleich[412]), wenn gleich ſie hierarchiſche Mißbräuche davon abſcheidet[413]) (ſ. unten §. 69.). Sie ſetzt an die Stelle der ſacramentlichen Prieſterweihe die feierliche Ordination ihrer Geiſtlichen durch Handauflegung ohne den eigentlichen Charakter des Sacraments[414]), und erkennt an und für ſich nicht bloß Biſchöfen, ſondern auch jedem ihrer Paſtoren ſchlechthin das Ordinationsrecht zu[415]).

---

natione episcoporum, sacerdotum et ceterorum ordinum nec populi, nec cuiusvis secularis potestatis et magistratus consensum sive vocationem sive auctoritatem ita requiri, ut sine ea irrita sit ordinatio“ cet.

412) S. oben §. 55. S. 391 und unten §. 69.

413) Dies — beiläufig bemerkt — auch inſofern, als die lutheriſche Praxis nicht (mit der römiſchen Kirche) ausſchließlich dem Clerus, ſondern auch (nur fern grundſätzlich von der reformirterſeits häufigen, ja ſelbſt charakteriſtiſchen Vereinigung des Kirchlichen und Politiſchen, ſei es zu unnatürlicher Coalition oder fanatiſcher Oppoſition) der ordentlichen weltlichen Obrigkeit (als „guter göttlicher Ordnung“ Augsb. Conf. Art. 16.; vergl. Apol. C. A. art. 4. p. 256: „Legitimae politiae vere sunt ordinatio Dei, et retinentur ac defenduntur a Deo adv. diabolum“) eine, wenn auch nur negative Theilnahme bei der Ordination beilegt; wie ſie denn überhaupt der ganzen **Kirche** als ſolcher — wozu natürlich auch die Obrigkeit gehört —, aber ihr auch unentreißbar und unveräußerlich, das Berufungsrecht ꝛc. ihrer Diener anheimgiebt („Ubicunque est ecclesia, ibi est ius administrandi evangelii. Quare necesse est ecclesiam retinere ius vocandi, eligendi et ordinandi ministros. Et hoc ius est donum proprie datum ecclesiae, quod nulla humana auctoritas ecclesiae eripere potest“ Artt. Smalc. de potest. cet. episcc. p. 353).

414) Doch ſträubt ſich die Apol. A. C. art. 7. p. 201 nicht ſo gegen den ſacramentlichen Namen (ſ. die Stelle oben S. 391: „Si ordo de ministerio verbi intelligatur, non gravatim vocaverimus ordinem sacramentum; nam ministerium verbi habet mandatum Dei et habet magnificas promissiones .. Ac prodest, quantum fieri potest, ornare ministerium verbi omni genere laudis adversus fanaticos homines“), wie es entſchieden die reformirte Conf. Helv. II. cap. 19. thut („non sacramentum“), die ohnehin der Ordination eine mindeſtens zweideutige Form giebt („ordinentur a senioribus“ cap. 18.; vgl. unt. bei §. 69.).

415) Die Schmalkaldiſchen Artikel (von deren Beſtimmung hier die anglicaniſche Epiſcopalkirche katholiſirend weſentlich abweicht) erklären in der Abhandl. de potestate et iurisd. episcopor. p. 352: „Cum iure divino non sint diversi gradus episcopi et pastoris“ [vergl. kurz zu-

Hinſichtlich der Prieſterweihe (χειροτονία) ſtimmt die griechiſche Kirche im Weſentlichen ganz mit der katholiſchen überein [416].

3. Die römiſch-katholiſchen Hauptbeſtimmungen über die Ehe (gemäß den Erklärungen der 24. Seſſion des Tridentiner Concils in Vergleichung mit anderen Symbolſtellen) ſind folgende: Zuvörderſt iſt die Ehe ebenfalls ein Sacrament; denn ſie iſt von Chriſto angeordnet, mit beſonderer Gnadenverheißung ausgeſtattet, und wird auch vom Apoſtel Paulus Sacramentum genannt [417]. Die beſonderen Gnadengaben der Ehe ſind: Kindererzeugung, gegenſeitiges inniges Vertrauen, und unauflösliche Verbindung der Ehegatten [418]. Die altteſtamentlichen Eheverbote gelten auch noch

---

vor das „omnibus, qui praesunt ecclesiis, sive vocentur pastores, sive presbyteri, sive episcopi"], „manifestum est, ordinationem a pastore in sua ecclesia factam iure divino ratam esse" (wiewohl ſie — ein altchriſtliches Inſtitut aufrichtig reſpectirend — doch nicht ohne Noth der ordentlichen biſchöflichen [oder der ſie vertretenden] Aufſicht ſich entziehen wollen, ſondern nur, wie es unmittelbar darauf heißt: „Cum episcopi ordinarii fiunt hostes ecelesiae, aut nolunt impertire ordinationem, ecclesiae retinent ius suum." Vergl. auch §. 69. gegen Ende).

416) Vergl. Conf. orthod. p. 173 (ἡ ἱερωσύνη ὁποῦ εἶναι μυστήριον, διετάχθη τοῖς ἀποστόλοις ἀπὸ τὸν Χριστὸν, καὶ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν αὐτῶν μέχρι τῆς σήμερον γίνεται ἡ χειροτονία, κ. τ. λ.) und Ierem. in den Act. Würtemb. p. 78. 241.

417) Sess. 24. „Doctrina de sacramento matrimonii": „Gratiam, quae naturalem amorem perficeret et indissolubilem unitatem confirmaret, coniugesque sanctificaret, ipse Christus, venerabilium sacramentorum institutor atque perfector, sua nobis passione promeruit; quod Paulus ap. innuit dicens: Viri diligite uxores vestras, sicut Chr. dilexit ecclesiam et se ipsum tradidit pro ea, mox subiungens [Eph. 5, 32]: Sacramentum [μυστήριον] hoc magnum est; ego autem dico in Christo et in ecclesia. Cum igitur matrimonium in lege evangelica veteribus connubiis per Christum gratia praestet, merito inter novae legis sacramenta annumerandum sancti patres nostri, concilia et universalis ecclesiae traditio semper docuerunt" cet. Vergl. ib. Can. 1.: „Si quis dixerit, matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem legis evangelicae sacramentis a Christo Domino institutum, sed ab hominibus in ecclesia inventum, neque gratiam conferre: anathema sit."

418) „Primum matrimonii bonum — ſagt der Catech. Rom. 2. 8, 23 sqq. (faſt ganz wörtlich mit dem Florentiner Concil 1439 [Mansi

gegenwärtig, wobei die Kirche das Recht hat, noch weitere Verordnungen über dieſen Punkt zu geben [419]), welches Recht ſie insbeſondere durch Feſtſtellung auch geiſtlicher Verwandtſchaften geübt hat [420]). Jede eigentliche Eheſcheidung (divortium), wobei dem ſchuldloſen Theile, ſelbſt bei erfolgtem Ehebruche, die Wiederverheirathung zuſtehe, erklärt die Kirche für unzuläſſig [421]); nur eine separatio der Eheleute wird geſtattet. Den Geiſtlichen endlich iſt (inconſequent genug und zugleich ſchriftwidrig, obgleich nicht

XXXI, 1058] übereinſtimmend) — est proles .. [suscipienda et educanda ad cultum Dei] Sequitur fides .., fidelitas quaedam, qua mutuo vir uxori et uxor viro se obstringit.. Tertium bonum sacramentum appellatur, vinculum scilicet matrimonii, quod nunquam dissolvi potest" cet.

419) S. über dieſelben mehrere einzelne Capitel des „Decretum de reformatione matrimonii" in der 24. Sess. des Conc. Trid.

420) S. den eben angef. D. Cap. 2.: „Inter quos cognatio spiritualis contrahatur." — (Ueber ſ. g. gemiſchte Ehen [Ehen zwiſchen Katholiken und Nichtkatholiken], die natürlich die katholiſche Kirche bei ihrer Lehre von der Kirche, wie von der ſacramentlichen Eigenſchaft der Ehe, nicht gutheißen kann, am allerwenigſten — bis zur Verweigerung katholiſcher Einſegnung — die ohne das Verſprechen katholiſcher Erziehung aller Kinder eingegangenen, ſind katholiſcherſeits nicht ſowohl ſymboliſch kirchliche [in welcher Beziehung eigentlich nur der 72. Canon des ökum. Concils zu Conſtantinopel 680 anzuführen ſeyn würde], als vielmehr nur individuell päpſtliche Beſtimmungen vorhanden.)

421) „Matrimonii perpetuum indissolubilemque nexum" ſchärft ſchon Conc. Trid. Sess. 24. Doctr. de sacr. matr. unbedingt in den Anfangsworten ein. Dazu vergl. ib. Can. 7.: „Si quis dixerit, ecclesiam errare, cum docuit et docet iuxta evangelicam et apostolic. doctrinam, propter adulterium alterius coniugum matrimonii vinculum non posse dissolvi, et utrumque, vel etiam innocentem, qui causam adulterio non dedit, non posse, altero coniuge vivente, aliud matrimonium contrahere, moecharique eum, qui dimissa adultera aliam duxerit, et eam, quae dimisso adultero alii nupserit: anath. sit." „Si enim matrimonium — ſo erklärt ſich der Catech. Rom. 2, 8, 25. —, ut sacramentum est, Christi coniunctionem cum ecclesia signat, necesse est, ut Christus se nunquam ab ecclesia disiungit, ita uxorem a viro, quod ad matrimonii vinculum attinet, separari non posse." Ebenſo der Cat. Rom. 2, 8, 20 sq.: „Christi testimonio (Matth. 19, 9) facile comprobatur, nullo divortio vinculum matrimonii dissolvi posse," worauf dann im Einzelnen die Vortheile dieſer katholiſchen Weiſe ausgeführt werden.

ohne eine traditionelle fünfhundertjährige, ja theilweiſe noch viel ältere Autorität) die Theilnahme am Sacrament der Ehe gänzlich unterſagt [422]. — In Vergleich mit dieſen Beſtimmungen erkennt auch die lutheriſche Kirche in der Ehe ein göttliches Inſtitut [423]), läßt ſie aber nicht für ein Sacrament im eigentlichen Sinne gelten [424]), wiewohl ſie die kirchliche Einſegnung von jeher hoch gehalten hat [425]). Die verbotenen Verwandtſchaftsgrade reſpectirt dieſelbe in evangeliſcher Beſonnenheit und Freiheit [426]), zum wenigſten natürlich ohne alle neue Zuthat. Eheſcheidung duldet ſie in der durchs N. T. beſtimmten Rich-

---

422) Conc. Trid. Sess. 24. Sacr. matr. Can. 9.: „Si quis dixerit, clericos in sacris ordinibus constitutos vel regulares castitatem solemniter professos posse matrimonium contrahere contractumque validum esse, non obstante lege ecclesiastica vel voto, et oppositum nil aliud esse, quam damnare matrimonium; posseque omnes contrahere matrimonium, qui non sentiunt se castitatis, etiamsi eam voverint, habere donum: anathema sit, cum Deus id recte petentibus non deneget, nec patiatur, nos supra id, quod possumus, tentari.“ (Mit dem Cölibat im Allgemeinen iſt übrigens auch die Tonſur insbeſondere vom Mönchsthum zum [kath.] Clerus übergegangen, und zwar letztere bereits im 5. Jahrh.)

423) Vergl. Conf. Aug. art. 27. p. 33 sq.; Apol. C. A. art. 11. p. 238; Cat. mai. praecept. 6. p. 455. (Aehnlich auch die reformirte Kirche; vergl. Conf. Helv. I. art. 27.; Helv. II. c. 29.)

424) „Matrimonium — ſagt die Apol. C. A. art. 7. p. 202 — non est primum institutum in N. T., sed statim initio, creato genere humano. Habet autem mandatum Dei, habet et promissiones, non quidem proprie ad N. T. pertinentes, sed magis pertinentes ad vitam corporalem; quare si quis volet sacramentum vocare, discernere tamen a prioribus illis debet, quae proprie sunt signa N. T. et sunt testimonia gratiae et remissionis peccatorum.“ (Aehnlich, nur entſchiedener gegen irgend ſacramentliche Bezeichnung, auch reformirte Symbole; vergl. Conf. Helv. II. c. 19; auch Calvin. Instit. 4, 19, 34 sqq.).

425) Luthers Traubüchlein iſt ſelbſt ein Anhang des Katechismus und ein Beſtandtheil des Concordienbuchs geworden (wogegen den [älteren] orthodox kathol. Theologen die kirchliche Einſegnung mehr als ein Indifferentes und eigentlich nur die Brautleute als ministri sacramenti erſcheinen; vergl. Bellarmin. matrim. sacr. 1, 6.).

426) Nicht wenige alte lutheriſche Kirchenagenden in voller Strenge; ſ. z. B. die „Kirchenagenda für die Prediger in der Graff- und Herrſchafft Mansfeld“ vom J. 1580 S. 40—50: „Von den zugelaſſenen und verbottenen Gradibus im Eheſtande.“

tung[427]). Wie jedem ihrer Glieder, ſo giebt ſie endlich der Schrift gemäß Verehelichung oder Nichtverehelichung auch ihren Geiſtlichen frei[428]).

---

427) Doch enthalten hierüber die Symbole nichts Vollſtändiges. Nur im Allgemeinen heißt es Schmalk. Artt. de pot. et iurisd. episcc. p. 355: „Iniusta est traditio, quae prohibet coniugium personae innocenti post factum divortium.“ Ausführlicher erklärt ſich die Conf. Saxon. p. 80: „De divortiis firmissime tenetur regula, peccare eos, qui vel adulterio vel desertione initium faciunt distractionis et adulteri et adulterae, et desertores et desertrices condemnamus voce docentium in ecclesiis et iudicum in consistoriis, et a magistratibus severe puniuntur. Sed personae innocenti, cum re cognita pronuntiatur esse libera, non prohibetur coniugium, ut Deum invocare et pie vivere possit. Haec nostra consuetudo et cum veteri ecclesia congruit.“ Vergl. auch Conf. Würtemb. p. 120 und ausführlich Chemnit. Exam. Conc. Trid. 2, 14. p. 600 sqq. (Die leichtſinnige Praxis der neueren Zeit hat freilich die proteſtantiſche Eheſcheidungsgeſtattung an vielen Orten ins leidigſte Extrem der Laxheit getrieben.) — Merkwürdig iſt übrigens der einzige Fall, welchen die authentiſchen lutheriſchen Symbole als einen ſolchen namentlich anführen, wo keine Eheſcheidung ſtatt finden dürfe, indem die Form. Conc. art. 12. p. 625 (ſo wenig natürlich auch die luth. Kirche — mit der katholiſchen, wenn gleich aus mehr innerlichem Grunde; wogegen die reformirte Praxis nach Maaßgabe ihres extremiſch innerlichen Kirchenbegriffs ſich freilich toleranter zeigt — die Eingehung ſ. g. gemiſchter Ehen durch einen „uni verae religioni addictus coniux“ irgend billigen kann; ſ. I. Gerhard Loci theol. T. VII. de coniugio §. 388.) es als anabaptiſtiſchen (überhaupt alſo einſeitig ſubjectiv gläubigen, ſchwärmeriſchen) Irrthum verwirft, „quod coniugibus propter diversam religionem divortium facere, et cum alia persona, quae in religione non dissentiat, matrimonium contrahere liceat.“

428) „Nos — ſagt die Apol. C. A. art. 11. de coniugio sacerdotum p. 237 — legem de coelibatu, quam defendunt adversarii, ideo non possumus approbare, quia cum iure divino et naturali pugnat, et ab ipsis canonibus conciliorum dissentit, et constat superstitiosam et periculosam esse. Parit enim infinita scandala, peccata et corruptelam publicorum morum;“ und die Schmalk. Artt. Th. 3. Art. 11. Von der Prieſter Ehe p. 334 sqq.: „Daß ſie die Ehe verboten, und den göttlichen Stand der Prieſter mit ewiger Keuſchheit beſchweret haben, das haben ſie weder Fug noch Recht gehabt, ſondern haben gehandelt als die entchriſtiſchen, tyranniſchen, verzweifelten Buben, und damit Urſach gegeben allerlei erſchrecklicher, greulicher, unzähliger Sünde der Unkeuſchheit, darinnen ſie denn noch ſtecken.. Darum wollen wir in ihren leidigen Cölibat nicht wil-

In der **griechiſchen Kirche** gilt die Ehe zwar ebenſo, wie in der katholiſchen, für ein Sacrament[429]), nicht aber, wie in jener, für abſolut, unauflöslich, ſondern Ehebruch, und zwar er allein, iſt ihr[430]) ein gültiger Scheidungsgrund[431]). Dagegen nimmt es die griech. Kirche mit den verbotenen Verwandtſchaftsgraden, namentlich auch mit der geiſtlichen Verwandtſchaft der Gevattern, ebenſo genau wie die katholiſche. Eigenthümlich der griechiſchen Kirche iſt es, daß ſie die zweite und dritte Ehe erſchwert, die vierte aber gänzlich verbietet[432]), und eine noch auffallendere Verſchiedenheit endlich der griechiſchen von der römiſchen Kirche findet in Betreff der **Prieſterehe** ſtatt, wobei erſtere die Divergenz der letzteren und der lutheriſchen Kirche in mehrfacher exegetiſcher und praktiſcher Willkühr gewiſſermaßen vermittelt[433]). In Mißdeutung

---

ligen, auch nicht leiden, ſondern die Ehe frei haben, wie ſie Gott geordnet und geſtiftet hat, und wollen ſein Werk nicht zerreißen noch hindern, denn St. Paulus ſagt 1 Tim. 4., es ſei eine teufeliſche Lehre." Dieſelben Grundſätze, wiewohl in aller Schonung und Milde, hatte ſchon zuvor die Augsb. Conf. ſelbſt Art. 23. „vom Eheſtande der Prieſter" ausgeſprochen, und „auf das göttliche Wort und Gebot, dazu die Hiſtorien, daß die Prieſter ehelich geweſen, gegründet." (Im Weſentlichen ebenſo erklärt ſich auch die **reformirte Kirche** [dabei macht indeß die Conf. Helv. II. c. 29. den Zuſatz: „Aptiores autem hi — qui coelitus donum habent coelibatus — sunt curandis rebus divinis, quam qui privatis familiae negotiis distrahuntur"], ſelbſt auch die anglicaniſch biſchöfliche [„Art. Angl. 32.: „Episcopis, presbyteris et diaconis nullo mandato divino praeceptum est, ut aut coelibatum voveant, aut a matrimonio abstineant. Licet igitur etiam illis, ut ceteris omnibus christianis, ubi hoc ad pietatem magis facere judicaverint, matrimonium contrahere"]).

429) Vergl. Conf. orthod. p. 183; Metroph. Critop. Conf. c. 12. p. 114 sqq.; Ierem. Act. Würtemb. p. 78. 80. 241. — Deshalb ſegnet auch die griech. K. keine gemiſchte Ehe ein.

430) Und mit der griechiſchen Kirche kommen in dieſem Punkte auch die **Mennoniten** überein (Ris Confess. art. 39.).

431) Vergl. Metroph. Critop. Conf. c. 13. p. 116: *Μένουσι* (die Copulirten) *τοῦ λοιποῦ ἀδιάσπαστοι ἀλλήλων, καὶ κατ᾽ οὐδένα τρόπον δύνανται χωρηθῆναι, εἰ μὴ ἐπὶ λόγῳ πορνείας κατὰ τὸ εὐαγγέλιον.* (Die griechiſche **Praxis** aber iſt dennoch ſehr lax; ſ. **Heineccius** Abbild. der alt. u. neuer. griech. K. Th. II. S. 393 f.).

432) S. Metroph. Critopul. Conf. c. 12. p. 117.

433) S. Metroph. Critopul. Conf. c. 11. p. 111. Vergl. Ierem. Act. Würtemb. p. 129.

der Stelle 1 Tim. 3, 2 nehmlich beſtimmt die griechiſche Kirche, daß alle Geiſtliche verheirathet ſeyn müſſen, nur mit Ausnahme der Kloſtergeiſtlichen und (der an ſich höchſt inconſequenten Ausnahme) der höheren Cleriker, die aus den Klöſtern genommen werden, nehmlich der Biſchöfe, Erzbiſchöfe, Metropoliten und Patriarchen. Dabei verlangt die griechiſche Kirche ferner, daß ihre Prieſter keine Wittwe heirathen dürfen, ſondern eine Jungfrau heirathen müſſen; ſtirbt ihre Frau, ſo dürfen ſie — nach wiederholter Mißdeutung von 1 Tim. 3,2 — weder eine zweite heirathen, noch (nur mit ſeltener Ausnahme) ihre Stelle behalten, ſondern müſſen als ἱερομόναχοι ihre übrige Lebenszeit in einem Kloſter zubringen.

4. Von der letzten Oelung behauptet die katholiſche Kirche, daß ſie als Sacrament ſchon von Chriſtus (Marc. 6, 13.) angedeutet, von dem Apoſtel Jacobus aber, Jac. 5, 14 f., vollſtändig eingeſetzt worden ſei[434]); die Wirkung des Sacraments ſei die Gnade des H. Geiſtes, welche die Ueberbleibſel der Sünde abwiſche, die Seele des Kranken im Vertrauen auf Gott ſtärke, und in einzelnen Fällen auch leibliche Geſundheit bewirke[435]). Das Sacra=

434) Das Conc. Trid. Sess. 14. in der Doctrina de sacramento extremae unctionis „declarat et docet, quod clementissimus Redemptor noster, qui servis suis quovis tempore voluit de salutaribus remediis adversus omnia omnium hostium tela esse prospectum, quemadmodum auxilia maxima in sacramentis aliis praeparavit, quibus Christiani conservare se integros, dum viverent, ab omni graviore spiritus incommodo possint; ita extremae unctionis sacramento finem vitae, tanquam firmissimo quodam praesidio, munivit“ cet. Hierauf fährt es fort Cap. 1.: „Instituta est autem sacra haec unctio infirmorum, tanquam vere et proprie sacramentum N. T., a Christo Domino nostro, apud Marcum quidem insinuatum, per Iacobum autem apostolum ac Domini fratrem fidelibus commendatum ac promulgatum“ cet. Daſſelbe wiederholt ſodann, die Negation anathematiſirend, Can. 1.

435) „Res et effectus huius sacramenti — ſagt das Conc. Trid. l. c. Cap. 2. — illis verbis explicatur Iac. 5, 15. Res etenim haec gratia est Spiritus Sancti; cuius unctio delicta, si quae sint adhuc expianda, ac peccati reliquias abstergit, et aegroti animam alleviat et confirmat, magnam in eo divinae misericordiae fiduciam excitando, qua infirmus sublevatus et morbi incommoda ac labores levius fert, et tentationibus daemonis, calcaneo insidiantis, facilius resistit, et

ment ſoll nur von Prieſtern und Biſchöfen verwaltet werden[436]). Nur diejenigen ſollen daſſelbe empfangen, welche einerſeits durch Krankheit in Todesgefahr ſchweben, und andererſeits doch noch im Gebrauch ihrer Vernunft ſind[437]). In einer Krankheit ſoll es nur Ein Mal angewandt, beim Wiederkehren gefährlicher Krankheiten aber kann es auch wiederholt werden[438]). — Die luthe-

---

sanitatem corporis interdum, ubi saluti animae expedierit, consequitur."

436) Conc. Trid. l. c. Cap. 3.: „Ostenditur illic (Iac. 5.), proprios huius sacramenti ministros esse ecclesiae presbyteros, quo nomine eo loco non aetate seniores aut primores in populo intelligendi veniunt, sed aut episcopi aut sacerdotes ab ipsis rite ordinati per impositionem manuum presbyterii."

437) „Declaratur etiam — heißt es Cap. 3. unmittelbar nach den Anm. 436 angef. Worten weiter —, esse hanc unctionem infirmis adhibendam, illis vero praesertim, qui tam periculose decumbunt, ut in exitu vitae constituti videantur." Daſſelbe ſagt mit mehreren Worten der Catech. Rom. 2, 6, 9, worauf er noch hinzufügt: „Omnes praeterea, qui rationis usu carent, ad hoc sacramentum suscipiendum apti non sunt; et pueri, qui nulla peccata admittunt, quorum reliquias sanare huius sacramenti remedio opus sit; amentes item et furiosi, nisi interdum rationis usum haberent, et eo potissimum tempore pii animi significationem darent peterentque, ut sacro oleo ungnerentur."

438) Das Conc. Trid. l. c. Cap. 3. beſtimmt nur das Letztere. „Quod si infirmi — erklärt daſſelbe unmittelbar nach den Anm. 437. angef. Worten — post susceptam hanc unctionem convaluerint, iterum huius sacramenti subsidio iuvari poterunt, cum in aliud simile vitae discrimen inciderint." Ueber Beides dagegen ſpricht ſich der Cat. Rom. 2, 6, 11. dahin aus: „Observare oportet, una eademque aegrotatione, cum aeger in eodem vitae periculo positus est, semel tantum ungueudum esse. Quodsi post susceptam hanc unctionem aeger convaluerit, quoties postea in id vitae discrimen inciderit, toties eiusdem sacramenti subsidium ei poterit adhiberi." (Die Statthaftigkeit der Wiederholung des Oelungsſacraments war übrigens erſt ſeit Petrus Lombardus in der Kirche behauptet worden; früher hatte man ſich gegen die Wiederholung erklärt. Noch Goffridus Vindocinensis — um 1110 — opusc. IX. de iteratione sacramenti [Sirmondi Opp. T. III.] ſagt: „Inunctio infirmorum magnum sacramentum est, id ideo nulla ratione iterandum.")

riſche Kirche ſpricht dieſer Handlung die Bedeutung als Sacrament ab[439]), wozu ſie erſt ſpäter gemacht worden ſei, und hält dieſelbe als leibliche Salbung auch nicht für eine für immer eingeſetzte und nothwendige[440]). Sie gebraucht gewiſſermaßen an ihrer Statt bei Kranken außer geiſtlichem Zuſpruch auch die Abendmahlsreichung, welche aber in ſolchem Falle die reformirte Kirche[441]) in ihrer einſeitigen Betrachtungsweiſe nicht billigt.

Der griechiſchen Kirche, welche die ſacramentliche Oelung mit dem heiligen Oele (εὐχέλαιον) ebenfalls auf die Stellen Marc. 6. und Jacobus 5. begründet[442]), iſt in Betreff derſelben das eigenthümlich, daß nicht bloß Todtkranke, ſondern — allerdings ſchriftgemäßer —, wenn ſie es verlangen, alle Kranke, ja auf Verlangen mehrmals, geſalbt werden ſollen[443]), und zwar zur Vergebung der Sünde und zum Heil der Seele, wie zur Wiederherſtellung der Geſundheit des Leibes[444]).

---

439) Sie ſtellt dieſelbe mit der Firmelung parallel in der **Apol. C. A. art. 7. p. 201** (die Stelle ſ. oben Nr. 1. S. 524 Anm. 399.). Außerdem vergl. **Conf. Würtemb. p. 121 sq.** und **Conf. Saxon. p. 82.** — Mit der luth. Kirche ſtimmt weſentlich hier auch die reformirte überein; vergl. **Conf. Helv. II. c. 19.; Declar. Thorun. p. 66.**

440) Wiewohl Luther in ſeinem öfters angeführten Glaubensbekenntniſſe (ſ. unten Anhang) doch auch eine gewiſſe Beibehaltung dieſer Form wenn nicht zu empfehlen, wenigſtens zu dulden geneigt iſt.

441) Vergl. oben §. 65, 1. S. 506 Anm. 340. und §. 63. S. 488 Anm. 294.

442) S. **Conf. orthod. p. 185 sq.** Vergl. auch **Metroph. Critopul. Conf. c. 13. p. 117 sqq.** und **Ierem. Act. Würtemb. p. 81. 242.**

443) **Metroph. Crit. l. c. p. 121:** *Οὐ μένομεν τὰ λοίσθια τοῦ κάμνοντος καὶ τότ' εἰς ταύτην (χρίσιν) ἐρχόμεθα, ἀλλ' ἔτι ἐλπίδας ἀγαθὰς ἔχοντες ὑπὲρ τῆς ὑγιείας ἐκείνου χρώμεθα τούτῳ τῷ μυστηρίῳ .. ὥστε οὐχ ἅπαξ τοῦ βίου, ἀλλὰ καὶ πολλάκις ἔξεστι χρῆσθαι τούτῳ, καθὰ καὶ τοῖς ἰαματικοῖς φαρμάκοις τοσαυτάκις χρώμεθα, ὁσάκις νοσήσομεν.*

444) **Conf. orthod. p. 186:** *Τὰ διάφορα καὶ καρποὺς, ὁποῦ γεννοῦνται ἀπὸ τὸ μυστήριον τοῦτο, ὁ ἀπόστ. Ἰάκωβος τοὺς ἑρμηνεύει, λέγωντας ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ἢ σωτηρίαν ψυχῆς, ἔπειτα ὑγείαν τοῦ σώματος κ. τ. λ.*

Zweite Abtheilung.

Von der Kirche.

§. 67.

Im Allgemeinen.

Die Kirche [1], den ausdrücklichſten Schriftausſprüchen zufolge (1 Cor. 12, 27. 13; Eph. 1, 23; 4, 12. 16; 5, 30; Col. 1, 18. 24; 2, 19; 3, 15; Röm. 12, 5), iſt der Leib Chriſti; mithin als Leib etwas in die Erſcheinung Fallendes, Aeußerliches, als Chriſti, des auferſtandenen und verklärten Chriſtus, Leib jedoch etwas weſenhaft Ueberirdiſches, weſentlich (richtig gedeutet) Geiſtliches [2]. Dieſe geiſtliche Weſenheit oder Weſenhaftigkeit der Kirche aber — die geiſtliche Gemeinſchaft ihrer Glieder im wahren Glauben an den HErrn, im H. Geiſt — muß, um als vollſtändige Kirche in die Erſcheinung zu treten, ſich eben auch äußerlich leibhaftig offenbaren — im gemeinſamen wörtlichen und ſacramentlichen Glaubensbekenntniſſe [3]. Gerade ſo, nach dem materiellen Inhalt, faßt nun auch die lutheriſche Kirche den Begriff der Kirche (als des „Corpus Christi" — Apol. A. C. art. 4. p. 145. 146) auf. Sie geht aus von der innerlichen geiſtlichen Weſenheit der Kirche, und definirt ſie Augsb. Conf. Art. 7. als „die Verſammlung aller Gläubigen" („Congregatio sanctorum"), Art. 8. als „die Verſammlung aller Gläubigen und Heiligen" („Congregatio sanctorum et vere credentium"), Apol. A. C. art. 4. p. 144 als die „Societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus," und bald darauf p. 145, ſtets in weſentlicher Identität mit dem epexegetiſch gefaßten „Sanctorum communio" im apoſtoliſchen Symbol, als die „Congregatio sanctorum, qui habent inter se societatem eiusdem evangelii seu doctrinae, et eiusdem

1) Seit ſie mit dem erſten Pfingſten in die Welt eingetreten iſt.

2) Σῶμα πνευματικόν (1 Cor. 15, 44) — daher denn auch die Kirche Luthers Glaubensbekenntniß (Anhang) Chriſti „geiſtlichen Leib" nennt.

3) Dies wörtliche und ſacramentliche Glaubensbekenntniß iſt allerdings aber auch mehr als Bekenntniß, inſofern es auch als die Bedingung erſcheint, das wörtliche überhaupt des Baus der Kirche, das ſacramentliche der wahren Realität des Begriffs der Kirche als Chriſti Leib.

Spiritus Sancti, qui corda eorum renovat, sanctificat et gubernat," und p. 146 als den „populus spiritualis, non civilibus ritibus distinctus a gentibus, sed verus populus Dei, renatus per Spiritum S." [4]); nicht als ob gar keine Ungläubige und Gottloſe in der Kirche wären, von welchem donatiſtiſchen Irrthum vielmehr das gerade Gegentheil ſchon die Augsb. Conf. Art. 8. ausſpricht [5]), ſondern in dem Sinne, daß nur die Gläu-

---

4) Vgl. den Kleinen Katech. beim 3. Artikel: „Ich gläube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jeſum meinen HErrn gläuben oder zu ihm kommen kann; ſondern der H. Geiſt hat mich durchs Evangelium berufen, mit ſeinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiliget und erhalten; gleichwie er die ganze Chriſtenheit auf Erden berufet, ſammlet, erleuchtet, heiliget, und bei J. Chr. erhält im rechten einigen Glauben," und den Großen Katech. ebenda p. 498 sq.: „Die heilige chriſtl. Kirche heißet der Glaube **Communionem Sanctorum**, eine Gemeinſchaft der Heiligen, denn es iſt Beides einerlei zuſammengefaſſet, .. da jemand hat wollen deuten, was die chriſtliche Kirche heiße .., d. i. eine Gemeine, darinnen eitel Heilige ſind, oder noch klärlicher eine heilige Gemeine [„oder" — wie es an eben dieſer Stelle kurz zuvor ſchon von der Kirche als ſolcher hieß — „aufs allerbeſte und kläreſte eine heilige Chriſtenheit"] .. Das iſt aber die Meinung und Summa .. : Ich gläube, daß da ſei ein heiliges Häuflein und Gemeine auf Erden, eiteler Heiligen, unter einem Haupt Chriſto, durch den H. Geiſt zuſammen berufen, in einem Glauben, Sinne und Verſtand, mit mancherlei Gaben, doch einträchtig in der Liebe ohne Rotten und Spaltung. Derſelbigen bin ich auch ein Stück und Glied, aller Güter, ſo ſie hat, theilhaftig und Mitgenoſſe, durch den H. Geiſt dahin gebracht und eingeleibet, dadurch daß ich Gottes Wort gehört habe und noch höre, welches iſt der Anfang hinein zu kommen" ꝛc. Natürlich, daß dann bei dieſer Begriffsbeſtimmung die lutheriſche Kirche die Kirche auch nicht auf irgend ein gewiſſes Land irgend beſchränken kann („Ich gläube eine katholiſche gemeine chriſtliche Kirche, damit niemands denken möchte, die Kirche ſei, wie eine andere äußerliche Policei, an dieſes oder jenes Land .. gebunden, wie der Papſt von Rom ſagen will, ſondern daß gewiß wahr bleibt, daß der Haufe und die Menſchen die rechte Kirche ſeyn, welche hin und wieder in der Welt — **sparsi per totum orbem** — von Aufgang der Sonnen bis zum Niedergang an Chriſtum wahrlich gläuben" ꝛc. deutſche Apol. d. A. C. Art. 4. [**Rech. p. 146.**] A. v. Weiß S. 182; vgl. auch S. 540 Anm. 11.).

5) „Wiewohl die chriſtl. Kirche eigentlich nichts anders iſt, denn die Verſammlung aller Gläubigen und Heiligen, jedoch, dieweil in dieſem Leben viel falſcher Chriſten und Heuchler ſeyn, auch öffentliche Sünder unter den Frommen bleiben, ſo ſind die Sacramente gleichwohl kräftig... Derhalben werden die Donatiſten und alle andere verdammt, ſo anders halten."

bigen und in Chriſto Heiligen das wahre Weſen der Kirche ausmachen, während Ungläubige und Unheilige todte Glieder der Kirche ſeien [6]). Die lutheriſche Kirche fügt aber hier ſogleich hinzu, um nicht die Meinung zu erregen, als ſei nun die Kirche etwas lediglich Inneres, Geiſtiges, Unſichtbares: „die Verſammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein geprediget und die heiligen Sacramente laut des Evangelii gereichet werden" (Augsb. Conf. Art. 7. [7])); „societas fidei et Spiritus S. in cordibus, quae tamen habet externas notas, ut agnosci possit, videlicet puram evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam evangelio Christi" (Apol. C. A. art. 4. p. 144 sq.) [8]). Predigt des reinen Evangeliums und ſchriftgemäße Verwaltung der Sacramente — und dies zwar nicht etwa äußerlich zufällig verbunden, nein mit dem heiligen inneren Weſen, wie heiliger Leib mit heiliger Seele, aufs innigſte *vereint* [9]) — ſind alſo die Bedingungen der Leibhaftigkeit der Kirche, die Bedingungen der Erſcheinung der wahren geiſtig leiblichen Kirche in ihrer äußern Sichtbarkeit; wo dieſe beiden Stücke zu innerlichem Glauben der Menſchen hinzukommen, da iſt die wahre Kirche in ihrer Erſcheinung, wenn dieſelbe dann auch einerſeits (wie Weizenacker das Unkraut) unwürdige und todte Glieder noch mit in ſich ſchließt [10]), und andererſeits nicht überall durch dieſelben äußeren

6) „Malos esse mortua membra ecclesiae" — Apol. C. A. p. 145; „malos nomine tantum in ecclesia esse, bonos vero re et nomine" ib. p. 146; „cum [autem] definitur ecclesia, necesse est eam definiri, quae est *vivum* corpus Christi, item quae est nomine et re ecclesia" — ib.

7) „Congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta."

8) In dieſer Beziehung redet dann auch die Apol. l. c. p. 144 von einer „externa societas ecclesiae," oder einer „externa societas signorum ecclesiae, h. e. verbi professionis et sacramentorum."

9) S. Apol. C. A. art. 4. p. 145 die tiefe bibliſche Begründung: „Paulus omnino eodem modo definivit ecclesiam Eph. 5., quod purificetur, ut sit sancta; et addit externas notas, verbum et sacramenta. Sic enim ait: Christus dilexit ecclesiam et se tradidit pro ea, ut eam sanctificet, purificans lavacro aquae per verbum, ut exhibeat eam sibi gloriosam ecclesiam" cet.

10) In dieſem Sinne heißen in der Apol. C. A. art. 4. p. 146 „hypocritae et mali socii huius verae ecclesiae secundum externos ri-

Gebräuche und Verfaſſungen markirt wird. Denn — was dies Letztere betrifft — eben nur auf Einheit in Wort und Sacrament kommt es ja bei der äußeren Geſtaltung der wahren Kirche an. „Dieſes iſt genug — ſagt die Augsb. Conf. Art. 7. (und ähnlich Luther ſelbſt an unzähligen Stellen [11]) — zu wahrer Einigkeit der chriſtlichen Kirchen, daß da einträchtiglich nach reinem Verſtand das Evangelium gepredigt und die Sacramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden; und iſt nicht noth zu wahrer Einigkeit der chriſtlichen Kirchen, daß allenthalben gleichförmige Ceremonien, von den Menſchen eingeſetzt, gehalten werden (Eph. 4, 4. 5.) [12]);" „si modo —

---

tus," und wird es in der Form. Conc. art. 12. Sol. decl. p. 827 als anabaptiſtiſcher Irrthum verworfen: „non esse veram et christianam ecclesiam, in qua peccatores reperiantur."

11) Z. B. Kirchenpoſtille Epiſtelpred. Dom. 17. p. Tr., Lpz. A. XIV, 332: „Hiemit zeiget und lehret St. Paulus, was da iſt die rechte chriſtl. Kirche, und wobei man ſie kennen ſoll: nehmlich daß nicht mehr iſt, denn eine einige Kirche oder Gottes-Volk auf Erden, die da hat einerlei Glauben, Taufe, einerlei Bekenntniß Gottes des Vaters und Chriſti ꝛc., und bei ſolchem einträchtiglich mit einander hält und bleibet ... Darum heißt und iſt dieſe Einigkeit der Kirchen nicht einerlei äußerlich Regiment, Geſetz oder Satzung und Kirchenbräuche haben und halten; wie der Papſt mit ſeinem Haufen fürgiebt, ... ſondern wo dieſe Einträchtigkeit des einigen Glaubens, Taufe ꝛc. iſt. Daher heißt es eine einige, heilige, catholica oder chriſtliche Kirche, daß da iſt einerlei reine und lautere Lehre des Evangelii und äußerlich Bekenntniß derſelben, an allen Orten der Welt und zu jeder Zeit, unangeſehen, was ſonſt für Ungleichheit und Unterſcheid des äußerlichen leiblichen Lebens oder äußerlicher Ordnungen, Sitten und Ceremonien ſind. Wiederum welche dieſe Einigkeit der Lehre und Glaubens in Chriſto nicht halten, ſondern daneben Trennung und Aergerniß anrichten, wie St. Paulus Röm. 16, 17 ſaget, durch ihre Menſchenlehre und eigen erwählet Werk, darob ſie ſtreiten und als nöthig allen Chriſten gebieten zu halten, die ſind nicht die rechte Kirche Chriſti, noch derſelbigen Glieder, ſondern Widerwärtige und Zerſtörer." Vgl. ebenda Epiſtelpred. zu D. 18. p. Tr. S. 337 a.: „Summa wo das Wort bleibet, da bleibet gewißlich auch die Kirche .., denn es müſſen ja etliche ſeyn, die das Wort und Sacrament recht und rein haben. Wiederum bei welchen dieſer Schatz, nehmlich das Wort.., nicht iſt, die können auch nicht ſeyn die chriſtliche Kirche" ꝛc. — Es leuchtet ein, wie weiſe und kräftig Luther in ſolchen Artikeln von der Kirche dieſelbe allem Conflict nach Möglichkeit entzogen, und ſie ſo allen in der Möglichkeit liegenden Verhältniſſen angepaßt und feſt gegründet hat.

12) „Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum. Nec necesse

wie auch die Form. Conc. art. 10. Epit. p. 616 ſagt — in doctrina eiusque articulis omnibus et in vero sacramentorum usu sit inter ecclesias consensus [13]);" wenn gleich jene äußeren Dinge nun auch keineswegs als ſolche betrachtet werden dürfen, die gar nichts beitrügen zu kirchlicher Gemeinſchaft; vielmehr legt ihnen die Apol. d. A. C. ausdrücklich auch einen Werth, nur einen untergeordneten, bei [14]), und die Form. Conc. ſteigert denſelben in Zeiten der Glaubensbedrängung ausdrücklich bis weit über die Grenze des Adiaphoriſtiſchen hinaus [15]). So hat denn die lu-

---

est ubique esse similes traditiones humanas, seu ritus aut ceremonias, ab hominibus institutas." — Ebenſo dann auch die Apol. C. A. art. 4. p. 146: „Catholicam ecclesiam dicit (articulus ille in symbolo), ne intelligamus, ecclesiam esse politiam externam certarum gentium; sed magis homines sparsos per totum orbem, qui de evangelio consentiunt, et habent eundem Christum, eundem Spiritum S. et eadem sacramenta, sive habeant easdem traditiones humanas sive dissimiles."

13) Vollſtändig lautet die Stelle: „Credimus, docemus et confitemur, quod ecclesia alia aliam damnare non debeat, propterea quod haec vel illa plus minusve externarum ceremoniarum, quas Dominus non instituit, observet; si modo in doctrina cet. Hoc enim vetus et verum dictum est: Dissonantia ieiunii non dissolvit consonantiam fidei." (Allerdings freilich wird dabei die Gemeinſchaft in allen Glaubensartikeln gefordert; „denn — ſagt Luther in e. Predigt v. 1532 über Eph. 6, 10 ff. Lpz. A. XI, 525 — wo der Teufel es dahin bringet, daß man ihm in Einem Artikel einräumet, ſo hat er gewonnen, und iſt eben ſo viel, als hätt er ſie alle .., denn ſie ſind alle in einander gewunden und geſchloſſen, wie eine güldene Kette, daß, wo man Ein Glied auflöſet, ſo iſt die ganze Kette aufgelöſet, und gehet Alles von einander." Vgl. ſeine Bemerk. zu Gal. 5, 9 ebend. S. 344: „Darum habe deß keinen Zweifel, wenn du Gott in Einem Artikel verleugneſt, ſo haſt du ihn gewißlich in allen verleugnet. Denn er läßt ſich nicht ſtückweis zertheilen in viel Artikel, ſondern iſt ganz und gar in einem jeden, und in allen zumal ein Gott.")

14) Die ecclesia — nach Apol. art. 4. p. 144 — „non est *tantum* societas externarum rerum ac rituum, sicut aliae politiae; sed *principaliter* (alſo nur principaliter) est societas fidei et Sp. S. in cordibus."

15) Die Form. Conc. art. 10. de ceremoniis ecclesiasticis, quae vulgo adiaphora seu res mediae et indifferentes vocantur Epit. p. 615 erklärt allerdings zuvörderſt: „Credimus, doc. et conf., ecclesiae

theriſche Kirche eine ſichtbare leibliche Kirche conſtruirt auf den Grund der unſichtbaren geiſtigen, und alſo eine ſichtbare Kirche, deren Weſen nicht etwa die ſichtbare Form, ſondern tiefes inneres Glaubensleben iſt [16]); und mit Recht hält ſie nun nicht jene nur unſichtbare, geiſtige, ſondern dieſe unſichtbar ſichtbare, dieſe geiſtig leibliche Kirche als die eigentliche und vollſtändige Kirche feſt. Derſelbe Melanchthon, der in der Apol. C. A. art. 4. p. 148 bekennt: „Neque vero somniamus nos Platonicam civitatem, ut quidam impie cavillantur, sed dicimus existere hanc ecclesiam, videlicet vere credentes ac iustos, sparsos per totum orbem,“ und der (nur nach dem Zuſatze: „Et addimus notas puram doctrinam evangelii et sacramenta“) von dieſer Kirche ſagt: „Haec ecclesia proprie est columna veritatis“ („haec ecclesia sola dicitur corpus Christi“ ib. p. 145); derſelbe bekennt in den Locis theol. (de ecclesia [17])): „Quotiescunque de ecclesia cogitamus, intueamur coetum vocatorum, qui est ecclesia visibilis, nec alibi electos ullos esse somniemus, nisi in hoc ipso coetu visibili; nam neque invocari, neque agnosci Deus aliter vult, quam ut se patefecit, nec alibi se patefecit, nisi in ecclesia visibili, in qua

---

Dei ubivis terrarum et quocunque tempore licere .. ceremonias mutare, iuxta eam rationem, quae ecclesiae Dei utilissima et ad aedificationem eiusdem maxime accommodata iudicatur. Ea tamen in re omnem levitatem fugiendam et offendicula cavenda .. esse censemus,“ fährt dann aber fort: „Credimus, doc. et conf., quod temporibus persecutionum, quando perspicua et constans confessio a nobis exigitur, hostibus evangelii in rebus adiaphoris non sit cedendum (Gal. 5, 1; 2 Cor. 6, 14; Gal. 2, 5) .. In tali enim rerum statu non agitur iam amplius de adiaphoris, sed de veritate evangelii et de libertate christiana sarta tectaque cônservanda, et quomodo cavendum sit, ne manifeste idololatria confirmetur et infirmi in fide offendantur. In huiusmodi rebus nostrum certe non est, aliquid adversariis largiri, sed officium nostrum requirit, ut piam et ingenuam confessionem edamus, et ea patienter feramus, quae Dominus nobis ferenda imposuerit et hostibus verbi Dei in nos permiserit.“

16) Nicht unpaſſend hat man in dieſer Beziehung neuerlich die Kirche bezeichnet als „die real werdende Erlöſung.“

17) Ed. Detzer. I. p. 283.

sola sonat vox evangelii, nec aliam fingamus ecclesiam invisibilem et mutam." [18])

---

18) So erklärt ſich die lutheriſche Kirche in abstracto über die wahre Kirche. In concreto verſteht es ſich von ſelbſt, daß — das Zeitalter ſeit der Reformation betrachtet — ſie ſich ſelbſt dafür halten muß (vergl. z. B. **Formul. Concord. Epit. init. p. 571**, woſelbſt von der hier bekennenden, alſo lutheriſchen, Kirche nur „**papatus et aliae sectae**," ſowie **Sol. Decl. init. p. 633**, wo von derſelben — hier „**reformatae nostrae ecclesiae**" und gleich darauf „**ecclesia Dei**," dann „die reinen Kirchen" genannt — ebenfalls nur „**Romanenses aliaeque reiectae et damnatae sectae et haereses**" unterſchieden werden, und **Epit. art. 11. p. 621**, wo „**ecclesia Dei**" im Gegenſatze vorzugsweiſe auch gegen die reformirte Kirche insbeſondere ſteht; — wie denn auch Luther in ſ. Glaubensbek. [ſ. Anhang] ſeinen dort ausgeſprochenen Glauben als den Glauben „aller rechten Chriſten" bezeichnet, [deren Gemeinſchaft dann mithin auch als die alleinige eigentliche Chriſtenheit gedacht werden kann; vgl. Luthers „Gleichwie er die ganze Chriſtenheit auf Erden .. erhält im rechten einigen Glauben" in ſ. Auslegung des 3. Artik. im kl. Katech., und ſein demgemäßes „Die ganz Chriſtenheit auf Erden Hält in Einem Sinn gar eben" in dem Liede „Wir glauben all an Einen Gott"]; — und ſodann die Erklärungen der orthodoxen luth. Dogmatiker, z. B. Calov's ſchon auf dem oben §. 2. S. 5 angeführten Schrifttitel [**controvv., quae** *ecclesiae Christi* **cum** *haereticis et schismaticis modernis*, **Socin., Anabapt., Weigel., Remonstr., Pontificiis, Calvinianis, Calixtinis aliisque interc.**], J. Gerhard's [ſchon in ſeiner Anwendung des Begriffs „**una vera religio**" auf die luth. Kirche; ſ. oben S. 532 Anm. 427.], ꝛc.); natürlich nur weder in unevangeliſcher Härte (vgl. **Apol. C. A. art. 4. p. 148: „Retinet enim [ecclesia columna veritatis] purum evangelium et, ut Paulus inquit, fundamentum, h. e. veram Christi cognitionem et fidem, etsi sunt in his etiam multi imbecilles, qui supra fundamentum aedificant stipulas perituras, h. e. quasdam inutiles opiniones, quae tamen, quia non evertunt fundamentum, tum condonantur illis, tum etiam emendantur**"), noch in ſeparatiſtiſcher Sectirerei (die ganze großartige Haltung der lutheriſchen Symbole ſcheidet ja nichts ſo beſtimmt, als dies, aus). — Sie dürfte auch in dieſer Beziehung ſich ſelbſt als die ſichtbare Kirche ſchlechthin betrachten, als die Kirche, welche als äußerlich ſichtbares Panier die Eine göttliche Wahrheit laut und offen in all ihrer Fülle bekennt, während dann die übrigen, die nach beiden Seiten hin verderbten Kirchengemeinſchaften ſämmtlich mehr nur als gewiſſe Zugehörigkeiten zur unſichtbaren Kirche gelten würden, inſofern dieſelben jene Eine Wahrheit, die auch ſie allerdings auf dem Grunde verborgen mehr oder minder noch mannichfach anerkennen, doch als äußerlich gemeinſames Band nur faſt ganz unſichtbar wahren. (Daß dann doch in dem Inhalt dieſer Bemerkung, bei

Ganz anders die römiſch=katholiſche Kirche, mit der dann in der Hauptſache auch die griechiſche Praxis übereinkommt [19]). Sie hat ſtatt der geiſtig leiblichen, unſichtbar ſichtbaren Kirche der lutheriſchen Chriſtenheit eine dem Weſen nach bloß leibliche, eine lediglich ſichtbare kirchliche Anſtalt. Die katholiſche Kirche nehmlich (über deren Lehre von der Kirche Näheres erſt bei §. 68. und 69.) geht nicht auch aus von der inneren geiſtlichen Weſenheit der Kirche bei Beſtimmung ihres Begriffs, ſondern von ihrer äußeren Erſcheinung, und zwar gerade nur in der Geſtalt, wie ſie in der katholiſchen Kirche ſich zeigt [20]). Gerade

---

all ihrer äußerlich particulariſtiſch lutheriſchen Faſſung, eine gewiſſe — die ſo allein von luth. Standpunkte mögliche — innere Apologie der geſammten allgemeinen chriſtlichen Kirche gegeben ſeyn würde, iſt wohl nicht zu verkennen; eben allein in dem angegebenen Sachverhältniſſe, in einer gewiſſen, der bezeichneten Analogie ſichtbarer und unſichtbarer Kirche mit der lutheriſchen und den übrigen Kirchengemeinſchaften, liegt ja die Bedingung der Einheit, und zwar der ſo durchaus *nothwendigen* Einheit, der allgemeinen chriſtlichen Kirche, wie ſie trotz all ihrer hiſtoriſch und ſymboliſch hervortretenden Spaltung dem tieferen Blick ſich zeigt, um nach Gottes Willen dann auch je mehr und mehr der Welt als ſolche hervorzuleuchten.)

19) In den griechiſchen Confeſſionen nehmlich iſt keine Begriffsbeſtimmung der Kirche feſtgeſtellt. Selbſt Metroph. Kritopulus c. 7. p. 79 läßt es unentſchieden, ob *ἐκκλησία* bezeichne die Gemeinſchaft aller durch die Predigt des Evangeliums irgend gläubig Gewordenen, der Recht= und der Falſchgläubigen, (*σύστημα πάντων τῶν τῷ εὐαγγελικῷ κηρύγματι ἐπωσοῦν πεισθέντων, ὀρθοδόξων καὶ αἱρετικῶν*), — oder nur ausſchließlich der erſteren (*σύστημα μόνων τῶν ὀρθοδόξων καὶ περὶ τὸν χριστιανισμὸν κατὰ πάντα ὑγιαινόντων*); — abgeſehen von dem Nichtentſprechenden in dieſen beiden Definitionen —, und nur gegen des Cyrillus Lucaris (c. 11.) Calviniſche Behauptung, die *ἐκλεκτοὶ* allein machten die Kirche aus (*Πιστεύομεν τὰ μέλη τῆς καθολ. ἐκκλησίας εἶναι τοὺς ἁγίους τοὺς εἰς τὴν αἰώνιον ζωὴν ἐκλελεγμένους, ὧν τοῦ κλήρου καὶ τῆς μετοχῆς ἀποκλείεσθαι τοὺς ὑποκριτὰς, εἰ καὶ καταλαμβάνομεν καὶ ὁρῶμεν ἐν ταῖς μερικαῖς ἐκκλησίαις τὸν σῖτον τοῖς ἀχύροις συναναμιγνύμενον*), hat *Parthenii* Decret. synodale p. 123 ſich erklärt (vgl. auch *Dosithei* Conf. c. 11.). — S. aber auch §. 68. 69.

20) „Nostra sententia est — ſagt *Bellarmin.* eccles. milit. c. 2. —, ecclesiam unam tantum esse, non duas, et illam unam et veram esse coetum hominum, eiusdem christianae fidei professione et eorundem sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii, Romani pontificis .. Tres sunt partes huius definitionis. Professio

dieſe äußere Geſtalt [21]) macht nach katholiſcher Lehre das Weſen der Kirche aus; die innerliche Eigenſchaft reiner, lebendiger Glaubensgemeinſchaft iſt eine mehr zufällige und abgeleitete, durchaus nicht eine weſentliche und allgemeingültige Bedingung ihres Beſtandes; und ſo zeigt ſich uns denn in der katholiſchen Lehre von der Kirche als einer lediglich ſichtbaren (keinesweges etwa auf eine unſichtbare baſirten) ein Extrem in der Anſicht von der Kirche, welches das geiſtige Weſen der Kirche, als wäre es nur eine leibliche Erſcheinung, materialiſirt. Dagegen finden wir dann das andere, das ſpiritualiſtiſche und ſpiritualiſirende Extrem in der reformirten Kirche und noch ausgebildeter in den Secten, während nur die lutheriſche Lehre rein und ſicher zwiſchen beiden Extremen hindurchgeht [22]).

---

verae fidei, sacramentorum communio, et subiectio ad legitimum pastorem, Romanum pontificem. Ratione primae partis excluduntur omnes infideles, tam qui nunquam fuerunt in ecclesia, ut Iudaei, Turci, Pagani, tam qui fuerunt et recesserunt, ut haeretici et apostatae. Ratione secundae excluduntur catechumeni et excommunicati .. Ratione tertiae excluduntur schismatici, qui .. non subduntur legitimo pastori .. Includuntur autem omnes alii, etiamsi reprobi, scelesti et impii sunt (vgl. Catech. Rom. 1, 10, 7, der gleich hier ſo beginnt: „In ecclesia militanti duo sunt hominum genera, bonorum et improborum“). Atque hoc interest inter sententiam nostram et alias omnes, quod omnes aliae requirunt internas virtutes ad constituendum aliquem in ecclesia, et propterea ecclesiam veram invisibilem faciunt; nos autem et credimus, in ecclesia inveniri omnes virtutes.., tamen ut aliquis aliquo modo dici possit pars verae ecclesiae .., non putamus requiri ullam internam virtutem, sed tantum externam professionem fidei et sacramentorum communionem, quae sensu ipso percipitur. Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi Romani vel regnum Galliae aut respublica Venetorum.“

21) Wie die äußere Annahme der Menſchheit das Weſen des Erlöſers, nach Möhler's (Symbolik §. 37.) ſophiſtiſcher Darlegung.

22) Am nächſten an die lutheriſche Kirche ſchließt ſich, wie mehrfach, ſo vorzüglich hier die anglicaniſche an, welche allerdings eine „ecclesia visibilis“ will, und Art. angl. 19. bekennt: „The visible church of Christ is a congregation of faithful men, in the which the pure Word of God is preached, and the Sacraments be duly ministered according to Christ's ordinance in all those things that of necessity are requisite to the same.“

Auch die reformirte Kirche zwar geht, wie die lutheriſche, aus von der inneren, geiſtlichen Weſenheit der Kirche; ſie bleibt nun aber im Grunde [23]) — denn die Unklarheit der Entwicklung hindert recht volles Verſtändniß — bei dieſer unſichtbaren, geiſtigen Kirche ſtehen, und vermag nicht, zu der Idee einer wahren ſichtbaren, einer geiſtig leiblichen Kirche ſich beſtimmt zu erheben [24]). Zwingli'n, in ſeiner Expositio fidei christianae, iſt die ecclesia invisibilis die allein wahre; ſie iſt diejenige, quae ex coelo descendit, welche durch Erleuchtung des H. Geiſtes Deum agnoscit et amplectitur; zu ihr gehören alle Gläubigen in der ganzen Welt, und ſie heißt unſichtbar deshalb, weil es den Menſchenaugen nicht offenbar iſt, wer die Gläubigen ſind. Dabei aber hat er keinen höheren und tieferen Begriff von der ecclesia visibilis, als daß ſie ſei der Inbegriff aller derjenigen in der ganzen Welt, die ſich zum Chriſtenthum äußerlich bekennen. Weniger aus, mehr in einander, als Zwingli, hält der tiefere Calvin die Begriffe des Unſichtbaren und Sichtbaren in der Kirche, obwohl nun doch eben ſeine Anſicht von dem Beſtehen der Kirche allein aus den Auserwählten — alſo einer lediglich unſichtbaren Kirche [25]), die doch aber zugleich als ein ſtreng disciplinirter Organismus ſich darſtellen ſoll — einen inneren Widerſpruch in ſein Syſtem zu bringen ſcheint, den die gekürzte Darlegung in den einzelnen reformirten Symbolen am wenigſten klar zu löſen vermocht hat. Auch dieſe nehmlich ſcheinen eigentlich nur eine unſichtbare, geiſtige (wirkliche) Kirche zu kennen. Die Conf. Helv. II. cap. 17. erklärt: „Oportet semper fuisse, esse et futuram esse ecclesiam, i. e. e mundo evocatum vel collectum coetum fidelium, sanctorum inquam omnium communionem, eorum videlicet, qui Deum verum

23) Von der anglicaniſchen hier etwa abgeſehen.

24) Den Begriff wahrer und wahrer ſichtbaren Kirche ganz objectiv gefaßt — vgl. S. 543 Anm. 18. gegen Ende —, hat allerdings auch weder die reformirte Kirche und irgend eine Secte, noch die katholiſche etwas Anderes, als eine Zugehörigkeit zur unſichtbaren Kirche zu beanſpruchen Befugniß; es handelt ſich aber hier nicht ſowohl darum, wie die außerlutheriſchen Kirchen ganz objectiv anzuſehen ſeien, ſondern wie ſie mehr ſubjectiv ſelbſt angeſehen ſeyn wollen.

25) Die Nothwendigkeit ſichtbarer Kirche motivirt Calvin Institut. chr. rel. IV, 1, 4 nur durch die menſchliche Schwachheit.

in Christo servatore per verbum et spiritum s. vere cognoscunt et rite colunt, denique omnibus bonis per Christum gratuito oblatis fide participant;“ und die Conf. Gall. art. 27.: „Affirmamus ex Dei verbo, ecclesiam esse fidelium coetum, qui in verbo Dei sequendo et pura religione colenda consentiunt, in qua etiam quotidie proficiunt“ cet. Noch ſpiritueller erklärt die (erſte) Baſeler Confeſſion art. 5.: „Wir glauben eine heil. chriſtliche Kirche d. i. Gemeinſchaft der Heiligen, die Verſammlung der Gläubigen im Geiſt, welche heilig und eine Braut Chriſti iſt, in der alle die Bürger ſind, die da wahrlich veriehen (bekennen), daß Jeſus ſei Chriſtus das Lämmlein Gottes .. und auch durch die Werke der Liebe ſolchen Glauben bewähren[26]);“ und die Conf. Belg. art. 27.: „Credimus et confitemur unicam ecclesiam catholicam seu universalem, quae est congregatio sancta seu coetus omnium vere fidelium christianorum, qui totam suam salutem ab uno I. Chr. exspectant, quatenus videlicet ipsius sanguine sunt abluti et per Spiritum eius sanctificati atque obsignati .. Sancta haec ecclesia certo in loco non est sita vel limitata aut ad certas singularesque personas alligata, sed per totum mundum sparsa atque diffusa.“ Aehnlich fordert der Heidelberger Katech. Fr. 54. als Bedingung der Kirche nur eine Verſammlung „in Einigkeit des wahren Glaubens“ (und zwar „von Anbeginn der Welt[27])“), alſo etwas lediglich Unſichtbarem, und damit hängt dann auch zuſammen die Faſſung der Worte des 3. Artikels im Symb. ap. durch den Heidelberger Katech. als des Glaubens an „eine heilige allgemeine chriſtliche Kirche“ (ſ. Fr. 23. u. 54; u. vgl. oben §. 12. S. 63). Dazu kommen nun noch reformirte Symbolſtellen, wo geradezu in calviniſch particulariſtiſcher Sprache die Kirche definirt wird als die „societas fidelium, quos Deus ad vitam aet. praedestinavit“ (Catech. Genev. p. 480; Conf. Scot. art. 16.; vgl. Cyrill. Lucar. Conf. c. 11. — oben S. 544 —), eine Beſchränkung der

26) „Ecclesiam i. e. communionem sanctorum, congregationem fidelium in spiritu; quae sancta et sponsa Christi est; in qua omnes illi cives sunt, qui confitentur, I. esse Christum, agnum Dei tollentem peccata mundi, .. atque eandem fidem per opera caritatis demonstrant.“

27) Jedenfalls alſo ohne die Rückſicht auf Einigkeit im Sacrament.

Kirche ausſchließlich auf die in Calviniſtiſchem Sinne Auserwählten, wonach allerdings eigentlich nur eine *invisibilis* ecclesia des reformirten Lehrbegriffs übrig bleiben würde [28]), wie geradezu auch die Kirche ſchlechthin öfter in den reformirten Symbolen nur ſo — als invisibilis — ausdrücklich bezeichnet wird (Conf. Scot. I. c.; Cat. Genev. p. 481; Conf. Helv. II. c. 17.). Indeß darf hiebei auch andererſeits nicht überſehen werden, daß die reformirte Kirche dieſe ihre Theorie von einer lediglich unſichtbaren Kirche doch theils theoretiſch nicht ganz nackt hinſtellt — wie ſchon die Forderung des „rite colunt" in der Conf. Helv. II., des „confitentur" in der Conf. Basil., ja ſelbſt ſchon des „Coetus" oder „Congregatio" allenthalben, und Aehnliches zeigt, zumal dann nun eine hie und da ſelbſt vorkommende Hinweiſung auf Predigt oder auch wohl Predigt und Sacrament als äußeres Kennzeichen [29]), (eine Hinweiſung, die indeß der lutheriſchen ſchon deshalb nicht analog iſt, weil Wort und Sacrament zufolge der Unterordnung ihres Aeußeren unter das Innere, wie ſie völlig klar in Beziehung auf Sacrament, unverkennbar, principiell wenigſtens, aber auch auf das Wort hervortritt, bei der reformirten Kirche eine mehr innerliche Bedeutung haben, daher auch nicht gleich kräftig ein äußerlich ſichtbares Kirchenweſen bedingen können), — theils auch in der Praxis moderirt und beſſert; letzteres in einer Weiſe freilich, welche, nach Calviniſtiſchem Grundſatze, den auch

28) Unwürdige Glieder werden danach als gar nicht zur Kirche ſelbſt gehörig betrachtet. Vgl. Conf. Belg. art. 29.: „Nequaquam hic de hypocritarum coetu loquimur, qui quanquam bonis in ecclesia permixti sint, de ecclesia tamen non sunt," womit Conf. Gall. art. 27.: „Minime tamen infitiamur, quin fidelibus hypocritae et reprobi multi sint permixti, sed quorum malitia ecclesiae nomen delere non possit," genauer angeſehen, natürlich auf keine Weiſe in Widerſpruch ſteht.

29) Conf. Helv. II. c. 17.: „Illam docemus veram esse ecclesiam, in qua signa vel notae inveniuntur ecclesiae verae, inpr. vero verbi divini legitima vel sincera praedicatio;" und Conf. Belg. art. 29.: „Notae, quibus vera ecclesia cognoscitur, hae sunt: si ecclesia pura evangelii praedicatione, si sincera sacramentorum ex Chr. praecepto administratione utatur, si disciplina ecclesiastica, ut vitia corrigantur, obtineat." (Von der anglicaniſchen Kirche ſ. ob. Anm. 22.)

die Conf. Belg. (ſ. Anm. 29.) ausdrücklich ausſpricht, der Wortespredigt und Sacramentsverwaltung als ein weſentlich nothwendiges Drittes eine gewiſſe kirchliche Disciplin[30]) (und überhaupt Kirchenverfaſſung[31])) ſo vollſtändig coordinirt, daß dadurch nur ein neues anderes Extrem ſich herausſtellt, welches, ſtatt mit der luth. Kirche die Kirche allem Conflict mit der Außenwelt möglichſt zu entziehen, ſie gerade recht darein verwickelt, und ſtreng genommen ein Ziel anſtrebt, welches mit ſeiner idealen Einigung von Kirche und Staat im Grunde nur in den von mehreren Theilen der reformirten Kirche, wiewohl ohne eigentliche ſymboliſche Autoriſation, von jeher, vorzüglich neuerlich (und keinesweges bloß in reformirten ꝛc. *Secten*), eben ſo eifrig behaupteten, als von der lutheriſchen Kirche in der Augsb. Conf.[32]) entſchieden verworfenen Satzungen des Chiliasmus ſeine volle Realiſation würde finden können.

An die reformirte Kirche, inſofern dieſelbe die Theorie von einer im Grunde lediglich unſichtbaren Kirche feſthält, ſchließen ſich nahe die *Arminianer* und demnächſt die *Socinianer* an, erſtere (von der Prädeſtinationslehre abgeſehen) faſt ohne alle Modification[33]), letztere modificirt. Die Socinianer verſtehen nehmlich, indem ſie — Alles in eine auch ohne Kirche mögliche Erkenntniß und Ausübung des göttlichen Willens ſetzend — den Begriff der Kirche überhaupt für minder wichtig halten, unter Kirche die Gemeinſchaft derer, welche der

---

30) Die lutheriſchen Grundſätze und überhaupt mehr darüber ſ. §. 69.

31) Dies nun auch, und vorzugsweiſe, in der Praxis der ſonſt hier im Allgemeinen lutheraniſirenden *anglicaniſchen* Kirche.

32) Die *lutheriſche* Kirche (deren Ziel nur ein überirdiſches, nicht äußerliches, irgend weltliches iſt, und deren bibliſch feſt begründete Eschatologie für einen bibliſch *nicht* genügend begründeten, ohnehin hiſtoriſch verrufenen Chiliasmus keinen rechten Raum hat) erklärt Augsb. Conf. Art. 17., mit Verwerfung vor Augen liegender craſſer Erſcheinungsformen unzweifelhaft auch die Sache negirend: „Item hie werden verworfen etliche jüdiſche Lehre, die ſich auch jetzund ereugen, daß vor der Auferſtehung der Todten eitel Heilige, Fromme ein weltlich Reich haben, und alle Gottloſen vertilgen werden" („Damnant et alios, qui nunc spargunt iudaicas opiniones, quod ante resurrect. mortuorum pii regnum mundi occupaturi sint, ubique oppressis impiis").

33) Vgl. *Limborch* theol. chr. 7, 1, 6. u. *Curcellaei* tr. de ecclesia p. 659 sqq.; auch Apol. Conf. Rem. p. 241.

wahren chriſtlichen Heilslehre anhangen, und nennen dieſelbe invisibilis, ſofern ſie umfaßt „eos, qui Christo confidunt et illi obtemperant, propter eaque ipsius corpus existunt,“ visibilis als „coetus eorum hominum, qui doctrinam salutarem tenent et profitentur [34]).“ Eben dieſe Grundtheorie behaupten ſodann auch die Mennoniten und die Quäker; ſie unterſcheiden ſich aber dadurch nicht unweſentlich von den Reformirten, daß ſie — vornehmlich die Quäker — dieſelbe theils an ſich noch conſequenter ausgebildet, theils auch ſtrenger in der Praxis durchgeführt haben [35]). Die Kirche der Mennoniten, theils in abstracto [36]), theils auch vornehmlich in concreter Anwendung und Durchführung, beſteht allein und ausſchließlich aus Gerechten und Wiedergebornen, und die der Quäker einzig und allein aus ſolchen, — vor, wie nach Chriſto, ſelbſt unter Türken, Juden ꝛc. —, welche (ſei es — Kirche im weiteren Sinne — zerſtreut über die ganze Erde, „licet externe remoti et peregrini iis, qui Christum profitentur et christianitate .. fruuntur,“ ſei es — Kirche im engeren Sinne — als congregatio), durch das innere Licht erleuchtet, durch den inneren Chriſtus belebt, „obsequuntur divino lumini et Dei testimonio in cordibus suis, ita ut per illud sanctificentur et a malo abluantur“ ꝛc. [37]); dabei gehen die Quäker mindeſtens in Einem Punkte noch viel weiter, als die Mennoniten, indem dieſe doch annehmen, daß Chriſtus ein Lehr-

---

34) Catech. Racov. qu. 522. 488. Vgl. Oſtorodt Unterr. C. 42. S. 407.

35) Beide Secten bezeugen den ſubjectiviſch ſeparatiſtiſchen Charakter ihrer Lehre und Praxis von der Kirche auch insbeſondere durch ihre (ſymboliſche) Verpönung der Uebernahme obrigkeitlicher Aemter (*Ris* Conf. art. 37.), der gerichtlichen Eidesleiſtung (*Ris* Conf. art. 38.; *Barclai* apol. 15, 10. p. 352 sqq.), und des Kriegsdienſtes (*Ris* art. 37.; *Barcl.* 15, 13 p. 362 sqq.) für einen wahren Chriſten (Grundſätze, deren Falſchheit die luth. Kirche [Augsb. Conf. Art. 16; Form. Conc. art. 12. p. 624. 827.] in tiefer Erkenntniß des Weſens des Chriſtenthums und gleich tiefer Würdigung der Würde der Obrigkeit theils thetiſch, theils antithetiſch beſtimmt erklärt).

36) Vgl. *Ris* Confess. art. 24.: „Fideles et regenerati homines per totum terrarum orbem dispersi sunt verus Dei populus sive ecclesia I. Chr. in terra.“

37) S. *Barclai.* Apol. 10, 2 sq.

amt angeordnet habe [38]) (denn obſchon jeder Gläubige ein Glied Chriſti ſei, ſo ſei er darum doch nicht Lehrer oder Biſchof; der Leib Chriſti, die Kirche, beſtehe aus verſchiedenen Gliedern), die Quäker aber ſowohl jedes beſtimmte kirchliche Lehramt, da deſſen Verwalter von Menſchen die Befähigung zu ihren Verrichtungen erhalten, während dieſelbe doch nur vom göttlichen Geiſte ausgehen könne [39]), als auch alle beſtimmte liturgiſche Gebets- und andere Formulare, da ein jedes Gebet und aller religiöſe Cultus nur unmittelbar aus dem von Gott eben bewegten und angeregten Herzen quillen ſolle [40]), verwerfen. Auf eine eigenthümliche Weiſe endlich combiniren das materialiſtiſche katholiſche Extrem von einer lediglich ſichtbaren und das ſpiritualiſtiſche reformirte von einer lediglich unſichtbaren Kirche, ohne die rechte reine Mitte zwiſchen beiden zu treffen, die Swedenborgianer. Ihre neue Kirche beſteht, nach ihrem Katech. Fr. 40., „aus allen denen, welche den Herrn J. Chr. als den alleinigen Gott verehren, und das Böſe als Sünde wider Ihn fliehen.“ Dies könnte ganz ſpiritualiſtiſch und reformirt gedeutet werden; die ſwedenborgianiſche Praxis aber fordert, daß es eben ſo ſehr katholiſch gedeutet werde; denn zu den Verehrern Chriſti als des alleinigen Gottes rechnen ſie nur ſich ſelbſt,

---

38) Vgl. *Ris* Conf. art. 25. 26.

39) „Qui huius habent auctoritatem, possunt et debent evangelium annunciare, licet humanis mandatis carentes et humanae literaturae ignari [und dies zwar ſelbſt ohne alle Rückſicht auf das Geſchlecht; „cum mas et femina idem sint in I. Chr. et cum uni non minus, quam alteri, det spiritum s., igitur, quando in muliere movet Deus spiritu suo, nullo modo illicitum iis esse in conventionibus populi Dei praedicare iudicamus“ — *Barclai.* Comment. 27.]. E contra vero, qui huius divini doni auctoritate carent, quanquam eruditione et scientia praediti et ecclesiarum mandatis et hominum auctoritate ut plurimum pollentes, impostores tamen et fraudatores, non veri evangelii ministri seu praedicatores habendi sunt“ — *Barclai* Theol. christ. apol. thes. 10.

40) *Barclai.* theol. chr. apol. thes. 11.: „Omnis verus cultus et Deo gratus oblatus est spiritu suo movente interne ac immediate ducente .. Omnis ergo alius cultus, elogia, preces sive praedicationes, quas propria voluntate suaque tempestivitate homines peragunt .., sive formae praescriptae sint, sicut liturgiae, cet., sive cet. .. omnes ad unum sunt cultus superstitiosus .. et idololatria abominabilis in conspectu Dei“ cet.

die „durch den Diener des Herrn, Imm. Swedenborg, Erleuchteten“ (a. a. O. Fr. 41.), „durch welche (Fr. 40.) eine neue Anſtalt der göttlichen Güte und Wahrheit ans Licht getreten iſt, wodurch die reinen Lehren des h. Wortes bekannt gemacht worden,“ und die jetzt als die alleinige wahre Kirche betrachtet werden muß.

Was die neue unirte Kirche als ſolche betrifft, ſo ſpricht auch ſie theoretiſch durchaus die reformirten Ideen von bloß unſichtbarer Kirche aus (auch in der reformirten Faſſung des dritten Artikels des apoſtol. Symbols), die ſie in praxi durch das Streben nach äußerer Alleinherrſchaft, wie durch die Art ihres Staatskirchenthums, doch auch wieder verleugnet.

§. 68.

Römiſch-katholiſche Lehre inſonderheit vom Begriff der Kirche, von ihrer Infallibilität, allein ſeligmachenden Kraft ꝛc., im Vergleich mit der lutheriſchen Lehre.

Die Lehre von der Kirche liegt eigentlich als der allgemeine Stützpunkt — der Ring, der Alles zuſammenhält — dem ganzen katholiſchen Syſtem zum Grunde; denn alle Punkte, wenn es auf die letzte Gewährleiſtung der Glaubensbeſtimmungen ankommt, führen auf die entſcheidende Auctorität der Kirche zurück. Dennoch iſt das Dogma von der Kirche in den katholiſchen Symbolen nicht mit der entſprechenden Genauigkeit behandelt. Die Kirche, nach vollſtändigem katholiſchen Begriffe[41]), iſt die von Gott durch Chriſtus geſtiftete, auf die h. Schrift und die Tradition gegründete, von dem H. Geiſte fortwährend geleitete, durch eine Repräſentation ihrer Prieſterſchaft vertretene, unter einem ſichtbaren Oberhaupte vereinigte Gemeinſchaft, welcher die Fortpflanzung des Chriſtenthums anvertraut iſt, und welche ebenſowohl Mitglieder in ſich faßt, die ſchon geheiligt ſind, als ſolche, die noch geheiligt werden

---

41) Derſelbe wird aber im Conc. Trid. gar nicht, und im Cat. Rom. (1, 10, 7 sqq.) auch nur fragmentariſch dargelegt. Genauer erklärt ſich Bellarmin eccles. milit. c. 2, der auch das hier namentlich unumwunden ausſpricht, daß nicht irgend Inneres, ſondern nur Aeußeres (Glaubensbekenntniß, Sacramentsgemeinſchaft und Papſtanerkennung) den Begriff der Kirche bedinge (ſ. die Stelle oben §. 67. Anm. 20.); „ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi Romani vel regnum Galliae aut respublica Venetorum.“

ſollen [42]). Auch der lutheriſche Begriff von der Kirche [43]) ſetzt nun gleicherweiſe die göttliche Stiftung der Kirche durch Chriſtus voraus und ihre fortwährende Leitung durch den H. Geiſt; er unterſcheidet ſich aber von dem katholiſchen weſentlich dadurch, daß er das Weſen der Kirche nicht auch ſo äußerlich, ſondern mehr innerlich auffaßt (§. 67.), ohne jedoch dabei die Nothwendigkeit der äußerlich ſichtbaren Leiblichkeit des geiſtlichen Weſens der Kirche zu leugnen. Auch die lutheriſche Kirche will die Ungläubigen, Gottloſen und Heuchler von der äußeren Gemeinſchaft der Kirche, deren Beſtandtheil ſie ſind [44]), wie das Unkraut des Weizenackers, keineswegs getrennt wiſſen, und ſie hofft, daß dieſelben durch die äußere Gemeinſchaft für die innere auch noch gewonnen werden können; ſie behauptet aber, daß ſolche Menſchen eigentlich nur dem Namen, nicht dem Weſen nach zur Kirche (eben wie das Unkraut zum Weizenacker) gehören; das eigentliche Weſen der Kirche (§. 67.) beſtehe in der Gemeinſchaft der lebendigen Glieder Chriſti: eine Gemeinſchaft, die nun eben darum in ihrem Weſen ſo innerlich geiſtlicher Art iſt, weil ſich die ſo Verbundenen nicht ſowohl, wie etwa in der katholiſchen Kirche, durch die Glieder mit dem Haupte, als vielmehr durch das Haupt mit den Gliedern verbunden wiſſen und ſehen [45]).

Zum Beweiſe, daß nur ihre äußere Gemeinſchaft die wahre Kirche ausmache, beruft ſich die katholiſche Kirche auf die Merkmale der Einheit, Allgemeinheit, des Alterthums oder der Apoſtolicität, und der Heiligkeit, und behauptet, daß dieſelben keiner Kirchengemeinſchaft zukämen, als der ihrigen. Aber auch die lutheriſche Kirche vindicirt ſich dieſe Merkmale, wenn gleich der beiderſeitige Sinn natürlich ein abweichender iſt. Die katholiſche Kirche macht auf Einheit Anſpruch [46]) wegen der durchgän-

---

42) Boni et improbi drückt es ſchlechthin der Catech. Rom. l. c. aus, welchemzufolge (1, 10, 8) ſelbſt „bonos et malos ad ecclesiam *pertinere* catholica fides vere et constanter affirmat.“

43) S. über denſelben Genaueres ſchon §. 67.

44) Nur nach reformirter Lehre (§. 67. Anm. 28.) ſind dieſelben nicht einmal „de ecclesia.“

45) Die lutheriſch-katholiſche Differenz hinſichtlich des Prieſterſtandes und Papſtes ſ. §. 69.

46) Ob mit vollem Rechte auf abſolute, iſt ſchon oben §. 9, 1. bemerkt worden.

gigen Uebereinſtimmung in Lehre, Verfaſſung und Gebräuchen; die lutheriſche bloß wegen der inneren Einheit des Glaubens und der äußeren in Predigt des Evangeliums und Sacramentsverwaltung [47]). Die katholiſche Kirche erklärt ſich für die allgemeine um ihrer ſo allgemeinen (?) Verbreitung willen in ihrer vollſtändigen ſtreng gehaltenen Eigenthümlichkeit, und weil außer ihr kein Heil ſei; die lutheriſche giebt der wahren Kirche das Prädicat der Katholicität [48]), weil ſie (nach der Apol. der A. C. Art. 4. p. 146 [49])), die allgemeine Gemeinſchaft der wahrhaft Gläubigen („qui de evangelio consentiunt"), ſich nicht auf gewiſſe Länder oder Völker beſchränke, ſondern „aus den durch die ganze Welt zerſtreuten Menſchen beſtehe, welche daſſelbe Evangelium, denſelben Chriſtus, denſelben H. Geiſt und dieſelben Sacramente hätten, möchten ſie nun dieſelben oder ungleiche Ceremonien haben." Die katholiſche Kirche ſchreibt ſich einen apoſtoliſchen Charakter zu wegen des äußeren Zuſammenhangs mit der Apoſtelzeit durch die ununterbrochene Succeſſion der Biſchöfe und Prieſter; die lutheriſche [50]) behauptet mit gleicher Entſchiedenheit den Zuſammenhang mit der Apoſtelzeit, wenn ſie auch das Succeſſionsargument gern fahren läßt, und äußerlich nur durch Zurückführung ihrer rein hiſtoriſchen Entwickelung auf die apoſtoliſche Stiftung, dazu dann aber auch innerlich als treue Bewahrerin apoſtoliſcher Lehre ihren apoſtoliſchen Charakter begründet [51]). Das Merkmal der Heilig-

---

47) Augsb. Conf. Art. 7.: „Es wird auch gelehret, daß allezeit müſſe Eine heilige chriſtliche Kirche („una sancta ecclesia") ſeyn und bleiben, welche iſt die Verſammlung aller Gläubigen, bei welchen das Ev. rein gepredigет und die heil. Sacramente laut des Evangelii gereichet werden. Denn dieſes iſt genug zu wahrer Einigkeit der chriſtlichen Kirchen" ꝛc. S. §. 67. u. vergl. auch Anm. 50.

48) Daß ſie dieſelbe allerdings auch wohl ausdrücklich katholiſche oder allgemeine Kirche nennt (auch an der ſogleich anzuführ. Stelle der Apol. der A. C. p. 146 — Weiß S. 182 —: („Ich gläube eine katholiſche gemeine chriſtl. Kirche"), ſ. oben §. 12. Anm. 13.

49) Vergl. oben §. 67. S. 538 Anm. 4. u. S. 541 Anm. 12.

50) Sie recipirt ja auch das *unam* sanctam cathol. et *apostolicam* ecclesiam" („eine einige heil. chriſtl. apoſtoliſche Kirche") des Symboli Nicaeni (ſ. ob. S. 67).

51) Er kann ihr gerade ebenſo wenig beſtritten werden, als dem apoſtoliſchen Symbolum der ſeinige.

keit endlich vindicirt ſich die katholiſche Kirche vermöge der heiligen Handlungen, namentlich der Sacramente, die in ihrem Schooße auf die rechte Weiſe verwaltet würden; die lutheriſche Kirche [52]) giebt der wahren Kirche das Prädicat der Heiligkeit, weil ſie in der That eine Gemeinſchaft der an Chriſtum wahrhaft gläubig gewordenen und geheiligten Seelen ſei, zugleich auch in der Leibhaftigkeit heiliger Lehre und heiliger Sacramente [53]).

Wie nach dem Bemerkten die katholiſche Kirche nur ſich für die wahre hält, ſo bezieht dieſelbe ganz conſequent auch Alles, was Chriſtus von der (wahren) Kirche als der wahren Gemeinſchaft der Gläubigen im Allgemeinen ſagt, eben nur auf ſich in ihrer äußeren Erſcheinung. Wenn Chriſtus den Seinen ſeine ſtete Allgegenwart verheißt, ſo gilt dies ausſchließlich der katholiſchen Kirche; wenn er den Apoſteln den Geiſt zuſagt, der ſie in alle Wahrheit leiten ſolle, ſo geht dies zugleich nur auf die angeblich alleinigen Nachfolger der Apoſtel, die katholiſchen Biſchöfe und Prieſter. Demgemäß erklärt ſich, und eben nur ſich, denn auch die katholiſche Kirche für erhaben über jeden Irrthum und das durch ihre Repräſentanten in Glaubensſachen Feſtgeſetzte für göttliche, unverbeſſerliche Wahrheit. Der Catech. Rom. 1, 10, 18. ſpricht die Infallibilität der Kirche mit deutlichen Worten aus: „Haec una ecclesia errare non potest in fidei ac morum disciplina tradenda, cum a Spiritu S. gubernetur“ [54]); und das Tridentiner Concil ſetzt dieſelbe wenigſtens voraus, wenn es der Kirche das Recht zuſchreibt (ſ. §. 29, 3, a. u. vergl. §. 30.), über die Auslegung der h. Schrift und über den Inhalt der Tradition in letzter Inſtanz zu entſcheiden, eine Gewalt, die

---

52) S. Anm. 47.

53) Vergl. §. 67. S. 539, namentlich auch Anm. 9. — „Sie iſt — ſagt insbeſondere auch Luther von der Kirche in der letzteren oben angef. Beziehung (Pred. über das Ev. Reinig. Mar., Hauspoſt. Lpz. A. XVI, 146) — ſie iſt eine reine Jungfrau im Geiſt; denn ſie hat das reine Wort Gottes und die heil. Sacramente; davon gehet ſie ſchwanger, und gebieret immerdar Chriſten“ ꝛc.

54) Im Zuſammenhange lautet die Stelle: „Quemadmodum haec una ecclesia errare non potest . . : ita ceteras omnes, quae sibi ecclesiae nomen arrogant, ut quae diaboli spiritu ducantur, in doctrinae et morum perniciosissimis erroribus versari necesse est.“

ja nur einem Tribunal zugeſchrieben werden kann, welches in ſeinen Erklärungen keinem Irrthum unterworfen iſt[55]). Die katholiſchen Dogmatiker[56]) gründen dieſe Infallibilität ihrer Kirche theils auf die vermeintliche Ungewißheit des Glaubens, wenn derſelbe bloß auf der Schrift und ihrer ſchwankenden Auslegung beruhe — eine Ungewißheit, die aber bei gründlicher Schriftauslegung und zugleich gebührender Traditionsbeachtung weder in ſtörendem Maaße vorhanden, noch in der katholiſchen Kirche, bei hiſtoriſch vor Augen liegendem mannichfachen Schwanken und

---

55) Gleicherweiſe behauptet auch die griechiſche Kirche ihre Infallibilität. S. Conf. orthod. p. 152 sq., woſelbſt der Kirche (der griechiſchen) Inſpiration beigelegt wird; und vergl. Dosithei Conf. c. 2.: Τὴν καθολ. ἐκκλησίαν ὡς λαλοῦσαν ἐκ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ ἀδύνατον πάντη ἁμαρτῆσαι, ἢ ὅλως ἀπατῆσαι καὶ ἀπατηθῆναι. (Vergl. auch oben §. 31.)

56) Unter ihnen ſpricht z. B. Bellarmin. eccl. milit. c. 14. die Infallibilität, indem er ſie zugleich zu veranſchaulichen ſtrebt, mit dieſen Worten aus: „Nostra sententia est, ecclesiam absolute non posse errare nec in rebus absolute necessariis nec in aliis, quae credenda vel facienda nobis proponit, sive habeantur expresse in scripturis sive non; et cum dicimus, ecclesiam non posse errare, id intelligimus tam de universitate fidelium, quam de universitate episcoporum," aus welcher letzteren Beſtimmung freilich die Unmöglichkeit reſultiren würde, die infallibele Stimme der Kirche je mit voller Sicherheit zu vernehmen. Vergl. oben §. 30. S. 163. Indeß beſtimmt Bellarmin die Infallibilität der Kirche theils anderwärts auch noch anders, handgreiflicher, realiſirbarer, indem er ihre Stimme z. B. de verbo Dei 3, 10. auch ſchon auf einem rechtmäßigen Concil ſchlechthin oder durch den Papſt in cathedra abgegeben werden läßt („Verbum ecclesiae i. e. concilii vel pontificis docentis ex cathedra non est verbum hominis i. e. verbum errori obnoxium, sed aliquo modo verbum Dei i. e. prolatum assistente et gubernante Sp. Sancto"); theils reſtringirt er auch an jenem obigen Orte ſelbſt die geforderte universitas ſchon auf eine „repraesentativa," wie ſie namentlich auf einem allgemeinen Concil („cui interesse possunt et debent episcopi totius orbis, nisi legitime impediantur, et cui nemo recte praesidet, nisi summus pontifex aut alius eius nomine" nach Bellarm. Concil. 1, 4; und auf welchem übrigens — nach demſelben l. c. 1, 15. — nur die Biſchöfe als iudices das ius suffragii haben, während Andere nur ex privilegio et consuetudine oder als gelehrte Beiſtände demſelben beiwohnen) allerdings katholiſcherſeits als vorhanden angenommen wird, und insbeſondere auch in den Decreten des Tridentiner Concils in aller Form angenommen, anerkannt und ausgeſprochen worden iſt. Vergl. übrigens §. 69.

Irren derſelben, überhaupt nicht vorhanden iſt —; theils auf die auch von den Proteſtanten anerkannte (von ihnen nur aber nicht ins Extrem getriebene) Nothwendigkeit, der Kirche (die freilich auch nur aus Einzelnen beſteht, unter denen noch wenigere Einzelne die irgend legitimirten Stimmführer ſind) eine höhere Autorität, als dem Einzelnen, zuzuſchreiben; theils endlich auf die oben angezogenen Schriftſtellen mit Chriſti Verheißungen für die Kirche, wie Matth. 28, 20 u. ſ. w., ferner auf Matth. 28, 18 (von der Gewalt zu binden und zu löſen) und in Beziehung auf das Oberhaupt der Kirche Luc. 22, 32 (von dem Befehl an den Petrus, ſeine Brüder zu ſtärken), welche Stellen ſie nach dem Vorurtheil von der alleinigen Wahrheit ihrer äußeren Kirche und von dem particulariſtiſchen Verhältniſſe des Petrus und der Apoſtel zu der römiſchen Kirche, mißdeuten. Im Grunde aber wird die Idee von der Infallibilität der Kirche als abſolut nothwendiges höchſtes Princip des Katholicismus, ſo wie die von der Kirche überhaupt, katholiſcherſeits vielmehr ponirt, als erwieſen. Man hält es für würdig, das höchſte Princip nicht zu beweiſen, nicht einmal überall deutlich auszuſprechen, ſondern es nur ſtillſchweigend vorauszuſetzen und praktiſch anzuwenden. Die katholiſche Kirche macht ſich mehr geltend durch ihr Daſeyn und ihre fühlbare Autorität ſelbſt, als durch eine wiſſenſchaftliche Begründung ihrer Anſprüche; ſie beginnt [57]) mit einer hohen ſtillſchweigenden Vorausſetzung ihrer ſelbſt und der Eigenſchaften, die ſie ſich beilegt, insbeſondere ihrer Unfehlbarkeit, und will es vergeſſen machen, vor Allem ſich ſelbſt, daß dieſe hohe imponirende Vorausſetzung auf der allerfeinſten ſataniſchen Täuſchung beruht. — Auch die lutheriſche Kirche nun erklärt die Kirche für irrthumsfrei [58]); doch nur die

---

57) So auch namentlich, und hier vielfach ausdrücklich, in den Decreten des Tridentiner Concils.

58) „Haec ecclesia — ſagt die Apol. C. A. art. 4. p. 148 von den „vere credentes ac iusti sparsi per totum orbem" mit den Merkmalen reiner Lehre und Sacramente ſchlechthin — haec ecclesia proprie est columna veritatis." (Nicht ſo ſchlechthin, ſondern ſchon einigermaßen beſchränkt drücken reformirte Symbole dies aus; vergl. Conf. Helv. II. c. 17.: „Ecclesia Dei .. non errat, *quamdiu* innititur petrae Christi et fundamento prophetarum et apostolorum.") Vergl. Luthers: „Kann Gott nicht lügen, alſo auch die Kirche nicht irren" oben §. 30. Anm. 66.

wahre, in der der Geiſt Chriſti lebendig iſt, die aber freilich in ihrer äußeren Erſcheinung auf dieſer Erde immer etwas Unvollkommenes an ſich trägt, und gar leicht in ein Mißverhältniß, in eine Disharmonie zwiſchen Geiſt und Leib gerathen kann; der römiſchen Kirche als ſolcher [59]) ſpricht ſie den Vorzug der Infallibilität entſchieden ab [60]).

In genauem Zuſammenhange mit dem Infallibilitätsbegriffe in ſeiner Anwendung auf die katholiſche Kirche ſteht nun ferner auch der des allein ſeligmachenden Vermögens. Iſt nehmlich die katholiſche Kirche allein im Beſitz untrüglicher religiöſer Wahrheit, ſo folgt daraus, daß außer derſelben kein wahres geiſtliches Heil, keine Seligkeit möglich iſt. Dieſer Satz reſultirt indeß nicht erſt aus dem Infallibilitätsbegriffe, ſondern ſchon aus dem Begriffe ausſchließlich wahrer Kirche in ſeiner Anwendung oder aus dem Begriffe der Kirche ſchlechthin in ſeiner ausſchließlichen Anwendung auf die katholiſche, wenn nehmlich nur Kirche das Inſtitut zur Seligkeit durch die Gemeinſchaft mit Chriſto iſt, außer welcher ja freilich kein Heil gedacht werden kann. Ebendeshalb aber, weil das alleinige Vermögen zur Seligkeit durch Chriſtus und durch die Gemeinſchaft mit ihm vermittelſt der Kirche bedingt iſt, leidet jener Satz auch, nur allgemeiner — nicht von der katholiſchen Kirche, ſondern von der wahren, oder ſchlechthin — von der Kirche gefaßt, eine allgemeinere Anwendung, ſo daß das darin Geſagte keinesweges als ausſchließlich katholiſche Lehre erſcheinen kann. Die Worte: *Extra ecclesiam nulla salus* enthalten vielmehr eine Wahrheit, die ebenſowohl auch von der lutheriſchen, als von der

59) Von ihr („Biſchöfe und Concilia," „der Papſt und die Biſchöfe in den Concilien," ꝛc.) iſt in concreto auch allein in den beiden Kirchenpoſtill-Predigten Dom. 1. p. Epiph. (Lpz. A. XIII, 321 ff.) die Rede, wo Luther der Kirche Infallibilität ab- und nur dem Worte Gottes zuſpricht.

60) Apol. C. A. art. 4. p. 150: „Non est ad pontifices transferendum, quod ad veram ecclesiam pertinet, quod videlicet sint columnae veritatis." (Auch die anglicaniſche Kirche Art. angl. 19. behauptet ausdrücklich: „The church of Rome hath erred," obgleich ſie in einer hiſtoriſch falſchen, die relativ von jeher größere römiſche Rechtgläubigkeit beeinträchtigenden Form den Satz ausſpricht: „As the church of Ierusalem, Alexandria and Antioch have erred, so also the ch. of Rome hath erred.")

katholiſchen Kirche anerkannt wird[61]), und die lediglich je nach der Verſchiedenheit des katholiſchen und des lutheriſchen Begriffes von Kirche einen verſchiedenen, allerdings aber auch nun bloß nach der einen Faſſung (der lutheriſchen) einen wahren, nach der anderen (der katholiſchen) einen falſchen Sinn hat. Wenn nehmlich beim Ausſpruch jenes Satzes die lutheriſche Kirche, ihrem Begriff von der Kirche gemäß, an die über die ganze Erde zerſtreute Gemeinſchaft der Gläubigen und Geheiligten denkt, die allerdings nur da recht rein, wahrhaft feſt und dauernd ſeyn kann, wo ſie auch äußerlich durch reines Wort und reines Sacrament ſich kennt=

61) „In dieſer (der rechten chriſtlichen Kirche) — ſagt Luther (Kirchenpoſtille Epiſtelpr. D. 17. p. tr. Lpz. A. XIV, 332) — muß ein jeder ſich finden laſſen und derſelben eingeleibet ſeyn, wer da will ſelig werden und zu Gott kommen, und wird außer ihr niemand ſelig;" „denn es iſt beſchloſſen (ebenda D. 18. p. tr. S. 337 a), daß außer der Kirchen Chriſti kein Gott, keine Gnade, noch Seligkeit iſt." Ungefähr ebenſo Luthers Glaubensbekenntniß (ſ. Anhang), ſo wie viele andere Stellen deſſelben (z. B. Kirchenpoſtille, Weihn.=Epiſtelpred., Lpz. A. XIII, 130: „Außer der chriſtl. Kirche iſt keine Wahrheit, kein Chriſtus, keine Seligkeit;" ꝛc.). Und ſo denn auch die lutheriſchen Symbole. Vergl. Gr. Katech., 3. Art. p. 500 sq.: „Außer der Chriſtenheit, da das Evangelium nicht iſt, iſt auch keine Vergebung nicht, wie auch keine Heiligkeit da ſeyn kann," und p. 503: „Was außer der Chriſtenheit iſt, es ſeien Heiden, Türken, Jüden oder falſche Chriſten und Heuchler, ob ſie gleich nur Einen wahrhaftigen Gott gläuben und anbeten, ſo wiſſen ſie doch nicht, was er gegen ihnen geſinnet iſt, .. darum ſie in ewigem Zorn und Verdammniß bleiben, denn ſie den HErrn Chriſtum nicht haben, dazu mit keinen Gaben durch den H. Geiſt erleuchtet und begnadet ſind." (Auch reformirterſeits ſpricht die Conf. Belg. art. 28. es ausdrücklich aus, daß „extra ecclesiam nulla sit salus," weshalb ſich Niemand von ihr trennen dürfe, und die Conf. Helv. II. c. 17 erklärt: „Communionem cum ecclesia Chr. vera tanti facimus, ut negemus, eos coram Deo vivere posse, qui cum vera Dei ecclesia non communicant, sed ab ea se separant. Nam ut extra arcam Noë non erat ulla salus, pereunte mundo in diluvio, ita credimus extra Christum, qui se electis in ecclesia fruendum praebet, nullam esse salutem certam, et proinde docemus, vivere volentes non oportere separari a vera Christi ecclesia;" wiewohl doch letztere Stelle eigentlich nur ſagt: Extra ecclesiam nulla salus *certa*, und die reformirten Symbole überhaupt natürlich mehr, als die lutheriſchen, nur auf das Unſichtbare der Kirchengemeinſchaft ſich beziehen, auch eigentlich nicht ſowohl das Nichtdarinſeyn [wie denn Zwingli bekanntlich geradezu die Seligkeit rechtſchaffener Heiden behauptet hat], als die Trennung von derſelben verpönen).

lich macht[62]), ohne daß ſie doch aber in unbedingter Nothwendigkeit an dieſe äußeren Kennzeichen und alſo die Seligkeit in abſoluter Nothwendigkeit an die lutheriſche Kirche gebunden ſeyn müßte, wofern nur wirklich lebendiger reiner Glaube als unumgängliche Grundlage und zwar in einem Maaße vorhanden iſt, daß unbewußt etwa beigemiſchtes Irriges darum keine übermögende Gewalt über die Seele haben kann[63]): ſo beſchränkt dagegen die katholiſche Kirche, der Divergenz ihres Begriffs von Kirche gemäß, den Inhalt jener Worte und das Vermögen der Beſeligung nur auf ihre äußere Gemeinſchaft, nur auf die Theilnahme an ihrer,

62) Luther im Glaubensbekenntniſſe (ſ. Anhang) bezeichnet darum die Chriſtenheit, von welcher er ſagt: „Außer ſolcher Chriſtenheit iſt kein Heil," keinesweges bloß etwa als die Gemeinſchaft der Gläubigen ꝛc., ſondern vielmehr mit dieſen umfaſſenden Worten: „Denn daſelbſt iſt das Evangelium, die Taufe, das Sacrament des Altars, darinne Vergebung der Sünden ꝛc., und iſt auch Chriſtus und ſein Geiſt und Gott daſelbſt."

63) Die Apol. C. A. art. 4. p. 148 (ſ. die Stelle oben Anm. 18. S. 543) urgirt ja ausdrücklich nur den reinen Grund, möchten auch ſelbſt Heu und Stoppeln aus Schwachheit darauf gebauet ſeyn, (— wie denn auch Luther Von den Conciliis und Kirchen Lpz. A. XXI, 287 von dem „chriſtlichen heiligen Volk," das „erſtlich am heiligen Gottes Worte zu erkennen," ſagt: „Wiewohl daſſelbe ungleich zugehet, wie St. Paulus ſaget. Etliche habens ganz rein, etliche nicht ganz rein. Die, ſo es rein haben, heißen die, ſo Gold, Silber, Edelſteine auf den Grund bauen; die ſo es unrein haben, heißen die, ſo Heu, Stroh, Holz auf den Grund bauen, doch durchs Feuer ſelig werden," und dann recapitulirend fortfährt: „Dieſes iſt das Hauptſtück und das hohe Hauptheiligthum, davon das chriſtl. Volk heilig heißet, denn Gottes Wort iſt heilig" ꝛc.), verwirft alſo unbedingt nur grundſtürzende Irrthümer; welchemgemäß dann in Beziehung auf falſche Kirchen die ſpätere lutheriſche Orthodoxie den Canon hingeſtellt hat (ſ. §. 3. S. 12 Anm. 1.): „In ecclesia falsa, quatenus est falsa, non datur salus; in ecclesia falsa, quatenus in eadem verbum Dei exstat et sacramenta administrantur, datur regeneratio et salus, at non sine ingenti periculo animarum:" eine Mäßigung und Beſonnenheit, welche gegen die reformirte Härte wider alles Katholiſche (Conf. Gall. art. 28.: „Papisticos conventus damnamus, quod pura Dei veritas ab illis exulet. Ac proinde arbitramur, omnes eos, qui sese eiusmodi actionibus adiungunt et iis communicant, a Christi corpore se ipsos separare") und gegen die katholiſche wider ſchlechthin alles Akatholiſche („ut quae diaboli spiritu ducantur" Catech. Rom. 1, 10, 18.) um ſo leuchtender abſticht.

doch gerade ſo gefälſchten, Lehre, Verfaſſung und Cultusform. Der Catech. Rom. ſchließt an den poſitiven Satz von der Infallibilität der Kirche ſogleich die ſchneidende polemiſche Behauptung an (1, 10 qu. 18.; ſ. die Stelle ob. S. 555 Anm. 54.), daß „alle andere [akatholiſche] Gemeinſchaften, die ſich den Namen der Kirche anmaßten, als von dem Geiſte des Teufels geleitet nothwendig in den verderblichſten Irrthümern der Lehre und der Sitten befangen ſeyn müßten," und fügt dann hinzu (a. a. O. qu. 19.), „in der Kirche Gottes (der kathol.) allein und außer derſelben nirgends werde der wahre Cultus und das wahre Opfer gefunden, welches Gott wohlgefällig ſeyn könne"[64]), nachdem er ſchon zuvor (l. c. qu. 16.) bemerkt hatte, „allgemein werde die Kirche" (eben nur die katholiſche) „auch deshalb genannt, weil alle, die das ewige Heil erlangen wollten, ſich an ſie halten müßten, gerade ſo wie die, die der Sündfluth entrinnen wollten, die Arche beſteigen mußten[65])." Ebenſo redet das Concil. Trid. Sess. 5. Decr. de peccato originali (ſ. die Stelle oben §. 38. Anm. 23.) von der „fides nostra catholica, sine qua impossibile est placere Deo," und die Professio fid. Trid. von der „catholica fides, extra quam nemo salvus esse potest."

§. 69.

Katholiſche Lehre von der Repräſentation und dem Oberhaupte der Kirche (der Hierarchie) in Vergleich mit der entſprechenden lutheriſchen vom Amte der Diener des Worts.

An den Begriff, den die katholiſche Kirche von ſich giebt, als einer bloß ſichtbaren Gemeinſchaft in abſoluter Einheit der Lehre, Verfaſſung und Gottesverehrung, mußte leicht, ja nothwendig die Forderung ſich anſchließen, daß die Kirche auch eine ordnende und herrſchende ſichtbare Repräſentation und einen höchſten Einheitspunkt in einem

---

64) Cat. Rom. 1, 10, 19: „In sola Dei ecclesia, neque extra eam usquam, verus cultus verumque sacrificium reperitur, quod Deo placere ullo modo possit."

65) Cat. Rom. 1, 10, 16: „Universalis etiam ob eam causam dicitur (eccl.), quod omnes, qui salutem aeternam consequi cupiunt, eam tenere et amplecti debeant, non secus ac qui arcam, ne diluvio perirent, ingressi sunt."

ſichtbaren Oberhaupte haben müſſe. Dieſe ihre Repräſentation nun hat die Kirche im Prieſterſtande. Nach der mehr alttestamentlich geſtalteten Idee des Prieſterthums, wie ſie ſchon im 3. Jahrhundert in der chriſtlichen Kirche ſich geltend machte, und ſich dann immer mehr in hierarchiſchem Sinne entwickelte, bilden die Geiſtlichen einen beſonderen, von dem der Laien weſentlich verſchiedenen Stand [66]). Es kommen ihnen als Prieſtern eigenthümliche Vorzüge und Rechte zu; insbeſondere haben ſie fortdauernd die Beſtimmung, Vermittler zwiſchen Gott und dem chriſtlichen Volke zu ſeyn, und verhalten ſich zu den Laien, wie die Regierenden [67]) zu den Regierten. Nach beſtimmter göttlicher Anordnung aber [68]) und zu deſto mehrerer Veranſchaulichung der Würde des Prieſterthums [69]) ſind die Prieſter in verſchiedene Ordnungen und Grade abgetheilt [70]),

---

66) In keinem katholiſchen Symbol zwar iſt das Verhältniß des Clerus zu den Laien in einem präciſen Satze beſtimmt ausgeſprochen; doch führt das oben §. 66, 2. in Rückſicht der Prieſterweihe Bemerkte und das hier über Hierarchie noch zu Bemerkende, verglichen mit der Ausdrucksweiſe der dogmatiſchen Lehrbücher, nothwendig zur Anerkennung des weſentlichen Unterſchiedes zwiſchen beidem. Die Idee des Prieſterthums an ſich iſt in der ſchon oben §. 66. S. 526 angef. Stelle Conc. Trid. Sess. 23. Sacr. ordinis Cap. I. vollſtändig begründet („Cum in N. T. sanctum eucharistiae sacrificium visibile ex Domini institutione cathol. ecclesia acceperit: fateri etiam oportet, in ea novum esse visibile et externum sacerdotium, in quod vetus translatum est“ cet.).

67) Das „sub regimine legitimorum pastorum“ bildet ja einen integrirenden Beſtandtheil des katholiſchen Begriffs von Kirche (ſ. oben §. 67. Anm. 20. die Stelle aus Bellarmin).

68) Conc. Trid. Sess. 23. Sacr. ord. Can. 6.: „Si quis dixerit, in ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris: anathema sit.“

69) Conc. Trid. l. c. Cap. 2.: „Cum divina res sit tam sancti sacerdotii ministerium: consentaneum fuit, quo dignius et maiori cum veneratione exerceri posset, ut in ecclesiae ordinatissima dispositione plures et diversi essent ministrorum ordines, qui sacerdotio ex officio deservirent; ita distributi, ut, qui iam clericali tonsura insigniti essent, per minores ad maiores adscenderent“ cet.

70) Conc. Trid. l. c. Can. 2.: „Si quis dixerit, praeter sacerdotium non esse in ecclesia catholica alios ordines, et maiores, et minores, per quos velut per gradus quosdam in sacerdotium tendatur: anathema sit.“

ſo daß ſie dem Range nach weſentlich unter ſich ungleich ſind; und ſo bildet ſich eine ſtufenmäßig ſteigende genau geregelte Hierarchie („quae est ut castrorum acies ordinata“ [71])). Auf der unterſten Stufe des eigentlichen ordo sacerdotalis [72]) ſtehen die ſchlechthin ſ. g. Prieſter (d. i. Presbyter); dann — und zwar in weſentlich höherem Amt und Würde [73]) — folgen die Biſchöfe, welche als Nachfolger der Apoſtel [74]) eine ununterbrochene Reihe bilden, und von denen die Erzbiſchöfe und dann die Patriarchen, obwohl wieder höherer Auctorität, doch [75]) nicht weſentlich verſchieden ſind [76]). Ueber alle endlich als die oberſte Spitze der kirchlichen Hierarchie und als der Einheitspunkt für das ganze kirchliche Leben erhebt ſich der römiſche Biſchof oder der Papſt, welcher als Nachfolger des erſten der Apoſtel, des Petrus, und als Stellvertreter Chriſti auf Erden das ſichtbare Oberhaupt der Kirche iſt.

---

71) Conc. Trid. l. c. Cap. 4.

72) Die vom Conc. Trid. l. c. Can. 6. (Anm. 68.) als die unterſte Stufe der Hierarchie bezeichneten „ministri“ gehören nur im uneigentlichen Sinne zum ordo sacerdotalis; ſelbſt ſchon die „Diaconi“ (vergl. Conc. Trid. l. c. Cap. 2.: „non solum de sacerdotibus, sed et de diaconis“), und noch weit ſichtlicher die (ebenda ſodann aufgezählten) „Subdiaconi, Acolythi, Exorcistae, Lectores, Ostiarii“ (vergl. indeß auch oben §. 66. Anm. 408).

73) S. die oben §. 66. Anm. 410 angef. Stellen Conc. Trid. l. c. Cap. 4. und Can. 7.

74) „In apostolorum locum successerunt“ Conc. Trid. l. c. Cap. 4.

75) Weshalb denn auch das Conc. Trid. l. c. Cap. 4. und Can. 6. überhaupt gar keine höhere Stufe der Hierarchie, als den Epiſcopat ſchlechthin, anführt.

76) Vergl. Catech. Rom. 2, 7, 26.: „Tametsi unus est ordo sacerdotalis, varios tamen dignitatis et potestatis gradus habet. Primus est eorum, qui sacerdotes simpliciter vocantur. Secundus est episcoporum, qui singulis episcopatibus praepositi sunt, ut non solum ceteros ecclesiae ministros, sed fidelem populum regant et eorum saluti summa cum vigilantia et cura prospiciant.. Tertius gradus est archiepiscoporum, qui pluribus episcopis praesunt, qui metropolitani etiam vocantur, quod illarum urbium antistites sint, quae tanquam matres habeantur illius provinciae. Quare superiorem, quam episcopi, locum et ampliorem potestatem habent, tametsi ab episcopis ordinatione nil differunt. In quarto gradu patriarchae collocantur i. e. primi supremique patres.“

Hierin, in dieſer Beſtimmung über den Papſt, kommen alle Katholiken überein, und dies iſt auch in den kirchlichen Symbolen feſtgeſtellt. Das Concil. Trid. — zwar nur beiläufig, doch im weſentlichen Einklange mit den früheren genaueren Erklärungen des Florentiner Concils[77]) — ſchreibt (Sess. 14. de poenitentia Cap. 7.) dem Papſte — „summo“ oder „sanctissimo Romano Pontifici“ (Sess. 25. Decr. de reform. Cap. 10. und Sess. 25. Contin. Decr. de indice libr. et catech.) — (als „Dei in terris vicario“ Sess. 6. Decr. de reformatione Cap. 1.) „supremam in ecclesia universa potestatem“ zu[78]), und behält ihm ausdrücklich (Sess. 23. sacr. ordinis Can. 8.) die Beſtätigung der Biſchöfe[79]), ſo wie auch (Sess. 25. de indulgentiis und Sess. 22. Decr. super petitione concessionis calicis[80])) die Beſtimmung über Ablaßertheilung und Communio sub utraque, desgleichen Sess. 25. ll. c. andere ähnliche oberrichterliche Befugniſſe, vor[81]). Die Professio fidei Trid.[82]) erkennt „die heilige katholiſche und apoſtoliſche römiſche Kirche als

---

77) Concil. Florent. diffinit. (bei Harduin. IX. p. 986): „Diffinimus, sanctam apostol. sedem et Romanum pontificem in universum orbem tenere primatum et ipsum pontificem Rom. successorem esse Petri, principis apostolorum, et verum Christi vicarium totiusque ecclesiae caput et omnium Christianor. patrem ac doctorem existere“ cet.

78) Sess. 14. l. c.: „Pontifices Max. pro suprema potestate sibi in ecclesia universa tradita“ cet. (Daher heißt der P. auch Sess. 22. — ſ. ob. S. 494 — ſchlechthin sanctiss. Dominus noster“).

79) „Si quis dixerit, episcopos, qui auctoritate Romani pontificis assumuntur, non esse legitimos et veros episcc., .. anath. sit.“

80) Die Stellen ſ. oben §. 65. Anm. 360 und §. 63. S. 494.

81) Auch das Abſolutionsrecht bei beſonders groben Verbrechen iſt das Conc. Trid. l. c. Sess. 14. cap. 7. nicht abgeneigt dem Papſte vorzugsweiſe zuzuſprechen („Visum est, ut atrociora quaedam et graviora crimina non a quibusvis, sed a summis dumtaxat sacerdotibus absolverentur; unde merito Pontifices Max. pro suprema potestate sibi in eccl. univ. tradita causas aliquas criminum graviores suo potuerunt peculiari iudicio reservare“); indeß will es doch auch die Biſchöfe von demſelben nicht ausgeſchloſſen wiſſen („Neque dubitandum est — heißt es ſogleich darauf weiter, .. quin hoc idem episcopis omnibus in sua cuique dioecesi, in aedificationem tamen, non in destructionem, liceat“).

82) S. oben S. 96 f.

omnium ecclesiarum matrem et magistram“ an, und ſchwört „wahren Gehorſam dem römiſchen Biſchof, beati Petri apostolorum principis successori ac Iesu Christi vicario.“ Der Catech. Rom. (1, 10, 11. 12. vergl. 2, 7, 28.) erklärt, der Inhaber des römiſchen Stuhls, der rechtmäßige Nachfolger des Apoſtelfürſten, ſei der einzige ſichtbare Regierer der Kirche, wie Chriſtus der unſichtbare; dies ſichtbare Oberhaupt ſei, nach aller Kirchenväter Meinung, zur Bildung und Erhaltung der Kircheneinheit nothwendig, und es gebühre demſelben summus dignitatis gradus und iurisdictionis amplitudo nach göttlichem Recht, als Vater und Leiter aller Gläubigen und Biſchöfe und Stellvertreter Chriſti ꝛc. [83]). Bei alle dem aber findet ſich doch in den katholiſchen Symbolen keine ganz genaue Beſtimmung über die Machtvollkommenheit des Papſtes, und namentlich iſt es nicht entſchieden, ob eigentlich er die Rechte aller Biſchöfe in ſich vereinige, ob er auch für ſeine Perſon die Repräſentation der Kirche darſtelle, und ob alſo ihm auch für ſeine Perſon die Fähigkeit zuſtehe, mit Infallibilität in Sachen des Glaubens zu entſcheiden, oder ob das Gegentheil ſtatt habe: eine Divergenz der Anſichten innerhalb der katholiſchen Kirche ſelbſt, welcher zufolge die Theologen (vergl. oben §. 9, 1. Ende) ſich in Anhänger des Epiſcopal- und des Papalſyſtems theilen [84]).

---

83) Cat. Rom. 1, 10, 11: „Unus est ecclesiae rector ac gubernator, invisibilis quidem Christus, .. visibilis autem is, qui Romanam cathedram, Petri apostolorum principis legitimus successor, tenet.“ — Ib. 1, 10, 12: „Fuit illa omnium patrum ratio et sententia, hoc visibile caput ad unitatem ecclesiae constituendam et conservandam necessarium fuisse.“ — Ib. 2, 7, 28: „Catholica ecclesia Romanum pontificem maximum, quem in Ephesina synodo Cyrillus Alexandrinus archiepiscopum totius orbis, terrarum patrem et patriarcham appellat, semper venerata est. Cum enim in Petri apostolorum principis cathedra sedeat, in qua usque ad finem sedisse constat, summum in eo dignitatis gradum et iurisdictionis amplitudinem, non quidem ullis synodicis aut aliis humanis constitutionibus, sed divinitus datam agnoscit. Quamobrem omnium fidelium et episcoporum ceterorumque antistitum, quocunque illi munere et potestate praediti sint, pater ac moderator universali ecclesiae ut Petri successor Christique verus et legitimus vicarius in terris praesidet.“

84) Das Epiſcopalſyſtem geht von der göttlichen Einſetzung des biſchöf-

Was nun die lutheriſche Kirche betrifft, ſo erkennt ſie ebenfalls an, daß Gott ſelbſt ein geiſtliches Amt eingeſetzt habe [85]),

---

lichen Amtes aus, und betrachtet den Papſt, als Oberhaupt der Kirche, nur als den erſten unter denen, die nach göttlicher Beſtimmung eigentlich gleich berechtigt ſeien, als den primus inter pares, aus welchen Grundſätzen dann eine größere Freiheit der Biſchöfe in ihrem Wirkungskreiſe und die Praxis reſultirt, daß nur von Rom ausgegangene, nicht durch biſchöfliche allgemeine Concilien (ſ. darüber §. 68. Anm. 56.) beſtätigte Lehrbeſtimmungen, Einrichtungen und Gebräuche auch keine allgemein kirchliche Geltung beſitzen. Nach dem Papalſyſtem dagegen iſt der Papſt der Urinhaber und die Quelle aller kirchlichen Gewalt, der urſprüngliche Beſitzer aller Kirchenämter, die Quelle der biſchöflichen Rechte, die dann erſt von ihm an die Biſchöfe übergehen, und der höchſte Geſetzgeber in der Kirche, obwohl immer in Sachen des Glaubens doch dann nur infallibel, inſofern er ex cathedra d. h. als Papſt entſcheidet. Nach dieſem letzteren Syſtem wäre die katholiſche Kirche eine abſolute, nach jenem erſteren eine, durch den Epiſcopat und die allgemeinen Concilien beſchränkte, conſtitutionelle geiſtliche Monarchie. (Die Divergenz übrigens vermittelt auch hier wieder Bellarmin, inſofern er [z. B. de verbo Dei 3, 3.] „concilium episcoporum, confirmatum a summo ecclesiae totius pastore sive summum pastorem cum concilio aliorum pastorum," und ib. 3, 10. ſchlechthin „concilium vel pontificem docentem ex cathedra," deſſen Stimme infallibel, einander gleichſtellt. Vergl. übrigens §. 68. Anm. 56. Aehnlich dann auch neuerlich Möhler, welcher in der Symbolik §. 42., 2. A. S. 370 f., vom Papalſyſtem ſagt, daß es, „ohne die göttliche Inſtitution der Biſchöfe zu verkennen, die Kraft der Mitte beſonders hervorhebe," vom Epiſcopalſyſtem, daß es, „ohne die göttliche Einſetzung des Primates zu leugnen, die Kraft vorzüglich nach der Peripherie zu lenken ſuche," und demgemäß Beides als etwas durch wohlthätige Reibung ſich gegenſeitig Ergänzendes auffaßt, ſo daß dadurch „ſowohl die eigenthümliche, freie Entwickelung der Theile bewahrt, als auch die Verbindung derſelben zu einem untheilbaren und lebendigen Ganzen feſtgehalten werde:" eine Theorie, die nun freilich für die enormen Uebelſtände — weil ſchreienden Widerſprüche — der Praxis völlig blind ſeyn muß, wiewohl dieſe Uebelſtände gerade in der gegenwärtigen Zeit, in welcher praktiſch das Papalſyſtem unter mannichfachem Kampf ein immer größeres Uebergewicht gewinnt, und das Epiſcopalſyſtem faſt aller Orten Grund und Boden verliert, allerdings weniger als je hervortreten.)

85) Augsb. Conf. Art. 5. „von dem Predigtamte:" „Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingeſetzt" ꝛc. („daß es ſei und heiße des H. Geiſtes Amt" Luth. Kirchenpoſtille Ev. z. S. **Quasimod.**; Lpz. A. XIII, 549). Demgemäß wird daſſelbe auch als göttlich geordneter Stand im Gegenſatz gegen ſelbſterwählte Möncherei gerühmt Augsb. C. Art. 27. p. 33, Luth. Glaubensbek. u. a.

— wie denn überhaupt dies ganz abſolut nur die Quäkerſecte leugnet[86]) —, welches ſie natürlich nicht allen, ſondern nur gewiſſen Perſonen gegeben ſeyn läßt[87]); ſie wehrt allen nicht zu dieſem Amte Berufenen (in dieſem Sinne Laien[88]) die Ausübung deſſelben[89]), und fordert aus göttlichem Rechte für die, welche dies hochheilige Amt[90]) verwalten, ſchuldige Ehrerbietung und (nach Hebr. 13, 17)

---

86) S. §. 67. Ende; wogegen die luth. Kirche „adversus fanaticos homines, qui somniant, Spiritum S. dari non per verbum, sed propter suas quasdam praeparationes, si sedeant otiosi, taciti“ cet. (Apol. C. A. art. 7. p. 202) die Würde des Predigtamts um ſo mehr hervorhebt.

87) Denen nehmlich, die — nach A. C. Art. 14. — den „ordentlichen Beruf“ dazu empfangen haben (vergl. auch oben §. 66. Nr. 2. das über die Ordination Bemerkte), — ſo daß in dieſer Beziehung (nur „episcopos et sacerdotes“ etwa mit „ministros rite vocatos“ vertauſcht) auch lutheriſcherſeits für wahr erkannt wird, was das Conc. Trid. Sess. 14. poenit. Cap. 6. erklärt, „falsas esse et a veritate evangelii penitus alienas doctrinas omnes, quae ad alios quosvis homines praeter episcopos et sacerdotes clavium ministerium perniciose extendunt“ cet. (Vergl. Luthers Schrift wider Emſer ſchon von 1521 — Lpz. A. Th. XVII, S. 632 —: „Dermaßen leugſt du auch, daß ich alle Laien zu Biſchöfen, Prieſter und Geiſtliche alſo gemacht habe, daß ſie ſobald unberufen das Amt auch thun mögen“ ꝛc.)

88) Das Wort, recht gedeutet, iſt keineswegs in der luth. Kirche verpönt. Vergl. nur Luthers (von 1534) „er ſei Prieſter oder Laie“ (Lpz. A. Th. XVI, S. 408); desgl. Anm. 87.; und auch die Symbole (Apol. C. A. art. 7. p. 201) unterſcheiden sacerdotes (ministri) und populus. (Vergl. das „Laicos quos vocant“ Form. Conc. Prooem. p. 571, und das geſtattete Nothpfarramt eines „Laien“ Schmalk. Artt. p. 353 ob. S. 509).

89) Augsb. Conf. Art. 14. vom Kirchenregiment: „Vom Kirchenregiment wird gelehret, daß Niemand in der Kirchen öffentlich lehren, oder predigen, oder Sacrament reichen ſoll, ohne ordentlichen Beruf“ [„De ordine ecclesiastico docent, quod nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare, nisi rite vocatus“]. (Nur in äußerſter Noth geſtatten die luth. Symbole einzelne Ausnahmen [die Symbole namentlich bei der Abſolution, ſo wie die luth. Praxis bei der Nothtaufe] von dieſer Regel; ſ. oben §. 65. Anm. 346.; wie denn auch Luther ſelbſt ſchon im J. 1521 unmittelbar nach den Anm. 87. angef. Worten fortfährt: „ſchweigeſt, daß ich daneben ſchreibe: Niemand ſoll ſelbſt ſich des Unberufenen unterwinden, es wäre denn die äußerſte Noth.“)

90) Vergl. Apol. C. A. art. 7. p. 202: „Prodest, quantum fieri potest, ornare ministerium verbi omni genere laudis adversus faniticos homines“ cet.

geiſtlichen Gehorſam[91]). Aber ſie betrachtet die Geſammtheit der Geiſtlichen nicht, mit Verkennung der urchriſtlichen Idee von einem allgemeinen (freilich nur geiſtlichen, nicht etwa leiblichen) chriſtlichen Prieſterthum[92]), als einen weſentlich von den Laien verſchiedenen, mit Regierungsprivilegien ausgeſtatteten (dem altteſtamentlichen analogen) Prieſterſtand[93]), ſondern vielmehr als einen Stand der ministri (nehmlich der Kirche, des Wortes, Jeſu Chriſti, nicht etwa der einzelnen Gemeinde[94])), als ein mini-

---

91) In der Conf. Aug. art. 28. de potestate ecclesiastica p. 39 heißt es, nachdem die geiſtlichen Pflichten und Befugniſſe der Biſchöfe, „hoc est, quibus est commissum ministerium verbi et sacramentorum," [„episcopi seu pastores" ib. p. 40. 42.], dargelegt ſind: „Hic necessario et de iure divino debent eis ecclesiae praestare obedientiam, iuxta illud: Qui vos audit, me audit." Auch die Form. Conc. art. 12. p. 624 erwähnt bei Gelegenheit der Verpönung der anabaptiſtiſchen Irrthümer ein „ecclesiae ministris servire" als das Ordnungsmäßige, welches eben die Anabaptiſten in gewiſſen Fällen nicht leiſten wollten.

92) Bekanntlich hat namentlich Luther dieſe urchriſtliche Idee, im Gegenſatz gegen die römiſche Verkennung derſelben (da das Concil. Trid. Sess. 23. Sacr. ordinis Cap. 4. die Annahme, „omnes Christianos promiscue N. T. sacerdotes esse," alſo das allgemeine Prieſterthum ſchlechthin verwirft), ſtets ausgeſprochen, aber nur im Anfange ſeiner Entwickelung grell und mitunter einſeitig, was die Widerſacher, wie Möhler (Symbolik §. 44.), zu nutzen gewußt haben. Unbefangen betrachtet und in ihrer ganzen Totalität, iſt Luthers Meinung („Sind alſo alle zugleich, einer ſowohl als der andere, Könige und Prieſter; aber allein im geiſtlichen Regiment; denn im äußerlichen Weſen muß ein Unterſcheid bleiben" — nehmlich in Beziehung auf die „Aemter," wie es ausdrücklich im Folgenden heißt, „die aber keinen zum Kind Gottes machen" — Luthers Pred. über d. Ev. Mar. Rein. v. J. 1534, Lpz. A. XVI, 146) freilich gar nicht mißzuverſtehen.

93) Gegen eine ſolche Unterſcheidung ordinis sacerdotum et populi proteſtirt beiläufig, bei Gelegenheit der Beſtreitung der Communio sub una, die Apol. C. A. art. 10. p. 235, wie dieſelbe einen ſolchen Prieſterſtand anderw. ausdrücklich nicht anzuerkennen erklärt (Apol. art. 7. p. 201.: „Sacerdotium intelligunt adversarii non de ministerio verbi et sacramentorum aliis porrigendorum, sed intelligunt de sacrificio, quasi oporteat esse in N. T. sacerdotium simile levitico, quod pro populo sacrificet et mereatur aliis remissionem peccatorum. Nos docemus, sacrificium Christi morientis in cruce satis fuisse pro peccatis totius mundi, nec indigere praeterea aliis sacrificiis" cet.).

94) Zu Dienern der einzelnen Gemeinden würdigt nur Zwingli, unter den Einflüſſen ſeines eifrig demokratiſchen Republikanismus auf das

ſterium[95]), dem der beſondere Beruf, das Amt, zu Theil geworden, das Wort Gottes zu predigen, die Sacramente zu verwalten, und Sünde zu vergeben oder zu behalten[96]). Dabei verwahrt

---

Religiöſe und Kirchliche, die Diener der Kirche herab: ein Grundſatz, den ſpäter die reformirte Independentenparthei auf die Spitze trieb, indem ſie, ebenſo unabhängig als jede Gemeine von der anderen, ebenſo abhängig jeden Geiſtlichen von der Willkühr der Majorität jeder Gemeine machte.

95) Vergl. Conf. Aug. art. 5. „de ministerio ecclesiastico" und viele andere Stellen.

96) In der Conf. Aug. art. 5. heißt dies ministerium „ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta," womit dann art. 14. ſtimmt. Dazu vergl. dann noch Conf. Aug. art. 28 de potest. eccl. p. 37 sq.: „Sic sentiunt, potestatem clavium seu potestatem episcoporum iuxta evangelium potestatem esse seu mandatum Dei, praedicandi evangelii, remittendi et retinendi peccata, et administrandi sacramenta. Nam cum hoc mandato Christus mittit apostolos" cet., und p. 39: „Secundum evangelium, seu ut loquuntur de iure divino, nulla iurisdictio competit episcopis ut episcopis, h. e. his, quibus est commissum ministerium verbi et sacramentorum, [„episcopis seu pastoribus" ib. p. 40. 42.], nisi remittere peccata; item cognoscere doctrinam, et doctrinam ab evangelio dissentientem reiicere, et impios, quorum nota est impietas, excludere a communione ecclesiae, sine vi humana, sed verbo," mit den daſſelbe, zum Theil noch deutlicher, darlegenden Stellen Apol. C. A. art. 14. de potest eccl. p. 294: „Habet episcopus potestatem ordinis, h. e. ministerium verbi et sacramentorum, habet et potestatem iurisdictionis, h. e. auctoritatem excommunicandi obnoxios publicis criminibus et rursus absolvendi eos, si conversi petant absolutionem," und Artt. Smalc. de pot. et iurisd. episcopor. im Anfange (p. 351 sq.): „Evangelium tribuit his, qui praesunt ecclesiis," („sive vocentur pastores, sive presbyteri, sive episcopi" p. 352) „mandatum docendi evangelii, remittendi peccata, administrandi sacramenta; praeterea iurisdictionem, videlicet mandatum excommunicandi eos, quorum nota sunt crimina, et resipiscentes rursum absolvendi." (Daher denn auch Luther Ausdrücke, wie „ſolch Gewalt und Regiment zu üben" und ähnliche vom Predigtamte gebraucht; vergl. Kirchenpoſt. Lpz. A. XIII, 549.) — Schon aus den angeführten Stellen, vergl. mit den oben §. 65. Anm. 346 f. citirten allgemeinen Locis classicis über das eigentliche Amt der Schlüſſel Apol. C. A. art. 5. p. 167 und art. 6. p. 199, ſowie Schmalk. Artt. Th. 3. Art. 7., geht übrigens deutlich hervor, daß als einen Haupttheil des geſammten Predigtamtes (auch Amtes der Schlüſſel im weiteren Sinne) die lutheriſche Kirche das Amt der Schlüſſel im engeren Sinne (vergl. darüber ſchon oben §. 65. S. 508 f.) anerkennt, und zwar mit nicht geringerem Reſpect vor

ſich die lutheriſche Kirche aber nicht, wie die reformirte[97]), die ohnehin die Befugniſſe und Würde des Predigtamtes weſentlich ſchmälert[98]), auch ſtreng gegen den Prieſternamen für ihre Geiſtlichen, ſon-

---

demſelben, als wie ihn die katholiſche Kirche hegt (wiewohl letztere über den Begriff des Schlüſſelamtes nicht ganz einig mit der luth. K. iſt, inſofern ſie nicht überall, wie das Conc. Trid. Sess. 14. de poenitentia, namentlich Cap. 5. 6. 8., und der Catech. Rom. I, II, 4., das „clavium ministerium“ im engeren Sinne als das Amt, Sünde zu vergeben und zu behalten, auffaßt, ſondern auch wohl mit Bellarmin. de rom. pontif. c. 13. als die „summa potestas in omnem ecclesiam“ verſtanden wiſſen will). Auf daſſelbe gründet nun auch die luth. Kirche ihre geſammte äußere Bußzucht, auf welche ſie das gebührende Gewicht legt, wiewohl ſie, vielmehr innerlich auf Evangelium und H. Geiſt, als äußerlich aufs Geſetz die Kraft ihres Wirkens baſirend, dieſelbe wenigſtens keineswegs mit geräuſchvoller Publicität verbunden, geſchweige denn daran gebunden wiſſen will (vergl. Schmalk. Artt. Th. 3. Art. 9.: „Der rechte chriſtliche Bann iſt, daß man offenbarliche halsſtarrige Sünder nicht ſoll laſſen zum Sacrament oder ander Gemeinſchaft der Kirche kommen, bis ſie ſich beſſern und die Sünde meiden; und die Prediger ſollen in dieſe geiſtliche Strafe oder Bann nicht mengen die weltliche Strafe,“ und Form. Conc. art. 12. p. 626, wo die Meinung verworfen wird, „quod non sit vera ecclesia Christi, in qua non vigeat publica excommunicatio et solennis aliquis excommunicationis modus“), zugleich fern von ihrer in der reformirten Kirche (§. 67. S. 549) geltenden Ueberſchätzung (Gleichſtellung mit Sacrament ꝛc.).

97) Die reformirte Kirche, nur ein allgemeines geiſtliches Prieſterthum kennend, verwirft den Prieſternamen für das Predigtamt gänzlich. Vergl. Conf. Helv. II. c. 18.: „Diversissima inter se sunt sacerdotium et ministerium. Illud enim commune est christianis omnibus, hoc non item. Repudiavimus ex ecclesia Christi sacerdotium papisticum . . . Ipse enim Dominus noster non ordinavit ullos in ecclesia N. T. sacerdotes“ cet.

98) Durch weſentliche Verdünnung des Amtes der Schlüſſel insbeſondere. Die reformirte Kirche nehmlich — abgeſehen hier davon, daß ſie unter denen dies Amt Führenden und nicht Führenden, ſo beſtimmt ſie das „ecclesiasticum ministerium“ im Allgemeinen hervorhebt (ſelbſt bis auf die unbedingte Verpönung der Nothtaufe durch „privati homines“ — Calvin. Institut. IV, 15, 20.), hinſichtlich ihrer Befugniſſe nicht weſentlich unterſcheidet (ſ. S. 510 Anm. 349. — bezeichnet zwar auch wohl mit dieſem Namen ihr Predigtamt, merzt aber gerade das daraus aus, was dieſer Name bezeichnet, indem ſie daſſelbe nicht Sünde vergeben und behalten, ſondern Sündenvergebung ꝛc. nur verkündigen läßt. Vergl. Conf. Helv. II. c. 14.: „De clavibus regni Dei traditis a Domino apostolis multi

dern duldet gern den Namen, wenn er nur nicht gemißdeutet wird [99]). Uebrigens erklärt die luth. Kirche alle ihre Geiſtlichen, heißen ſie nun Paſtoren, Presbyter [100]) oder Biſchöfe, ohne hierarchiſche

---

admiranda garriunt .. Nos simpliciter iudicantes secundum verbum Dei dicimus, omnes ministros legitime vocatos habere et exercere claves vel usum clavium, cum evangelium adnunciant, i. e. populum suae fidei creditum docent, hortantur, consolantur et increpant inque disciplina retinent.. Rite itaque et efficaciter ministri absolvunt, dum evang. Christi et in hoc remissionem peccatorum, quae singulis promittitur fidelibus, .. praedicant et ad singulos peculiariter pertinere testantur;“ und Heidelb. Katech. Fr. 83.: „Was iſt das Amt der Schlüſſel? Die Predigt des h. Evangeliums und die chriſtliche Bußzucht, durch welche beide Stücken das Himmelreich den Gläubigen aufgeſchloſſen und den Ungläubigen zugeſchloſſen wird.“ (Ganz ähnlich erklärt ſich auch die anglicaniſche Kirche Art. Angl. 33. und Conf. Angl. p. 91). Die reformirte Bußzucht aber, welche nach dem Bemerkten ſo im Grunde an die Stelle des eigentlichen Schlüſſelamtes tritt, gründet ſich ſo natürlich nicht auf das Schlüſſelamt, ſondern wird auf den chriſtlich-kirchlichen Gemeingeiſt, durch ſ. g. Presbyterien — nach reformirterſeits ſtattfindender Begriffsverſchiebung; ſ. Anm. 100, — repräſentirt, begründet (in welchem Punkte nur wieder die anglicaniſche Kirche — ſ. die angef. Stellen — als eine mehr lutheraniſirende erſcheint): eine Thatſache, aus welcher ſich dann auch die reformirte Ueberſchätzung äußerer Kirchendisciplin (die die Conf. Belg. — ſ. oben S. 549 — der Predigt und Sacramentsverwaltung gänzlich coordinirt) leicht begreift.

99) „Ideo — erklärt die Apol. C. A. art. 7. p. 201 (nach den S. 568 Anm. 93. angef. Worten) — sacerdotes vocantur, non ad ulla sacrificia velut in lege pro populo facienda, ut per ea mereantur populo remissionem peccatorum, sed vocantur ad docendum evangelium et sacramenta porrigenda populo. Nec habemus nos aliud sacerdotium simile levitico, sicut satis docet epistola ad Ebraeos.“ Auch an vielen anderen Stellen der Symbole heißen die Prediger Prieſter. Vergl. Augsb. Conf. Art. 8.: „obſchon die Prieſter, dadurch ſie (die Sacramente) gereichet werden, nicht fromm ſind,“ und Art. 23. (ſowie Schmalk. Artt. Th. 3. Art. 11.) „vom Eheſtande der Prieſter“ („sacerdotum“); Schmalk. Artt. de pot. et iurisd. episcopor. p. 352 (wo das presbyteri im Deutſchen meiſt Prieſter überſetzt wird), u. ſ. w. Luther (Ausleg. des Pſ. 110, Lpz. A. Th. VI, S. 445) erklärt auch geradezu: „Aus dem ſieheſt du, daß eigentlich das rechte Prieſteramt iſt das Evangelium predigen“ ꝛc. Vergl. ſeine Aeußerungen über das „Prieſteramt“ in ſeinem Glaubensbekenntniſſe (ſ. unten den Anhang).

100) Das Wort „Presbyter, Aelteſte“ faßt nehmlich die kirchlich-lutheriſche Praxis, wo ſie unabhängig von Calviniſtiſchen Einflüſſen ſich gebildet und erhalten hat, wegen ſeiner evidenten ſachlichen neuteſt.

Gliederung iure divino für weſentlich gleich[101]), wenn ſie auch iure humano wohl eine Rang- und Functions-Verſchiedenheit zugiebt, ja empfiehlt[102]), und verwirft gleich ausdrücklich — weil der römiſche Biſchof weder (ſei es in amtlich apoſtoliſcher, ſei es in perſönlicher Beziehung) Petri Nachfolger[103]), noch, gleich als wäre

---

Coincidenz mit „ἐπίσκοπος“ (ſ. m. K. G. 3. Aufl. §. 30, 1.) für ſachlich identiſch mit Paſtoren. Von ſ. g. Laienälteſten (wie die ref. K. ſie hat, und mit und neben den Predigern in Presbyterien wirken läßt; vgl. Anm. 98. und §. 66 Anm. 414.) weiß ſie alſo nichts.

101) „Darum — heißt es in den Schmalk. Artt. Th. 2. Art. 4. vom Papſtth. p. 314 — kann die Kirche nimmermehr baß regieret und erhalten werden, denn daß wir alle unter einem Haupt Chriſto leben, und die Biſchöfe alle gleich nach dem Amt, ob ſie wohl ungleich nach den Gaben, fleißig zuſammenhalten“ ꝛc. Vgl. de pot. et iurid. episcc. p. 352 (unmittelbar nach der S. 569. Anm. 96. angef. St.): „Omnium confessione etiam adversariorum liquet, hanc potestatem [Predigt, Sacraments-verwaltung, Sünden-Vergebung oder -Behaltung ꝛc.] iure divino communem esse omnibus, qui praesunt ecclesiis, sive vocentur Pastores, sive Presbyteri, sive Episcopi.“ (Eine ſolche „aequalis potestas“ wird auch von den reformirten Symbolen — vgl. Conf. Helv. II. c. 18., Conf. Gall. art. 30, Conf. Belg. art. 31. — „omnibus in ecclesia ministris,“ „omnibus veris pastoribus,“ „ut qui omnes sint Christi unici illius episcopi universalis unicique capitis ecclesiae ministri,“ ausdrücklich beigelegt. Nur die anglicaniſche Kirche nähert ſich diesfalls der katholiſchen Kirchenverfaſſung, indem ſie drei verſchiedene Ordines clericorum [Diaconat, Presbyterat, und Episcopat nebſt Archiepiſcopat, nach Artt. Angl. 36. und Conf. Angl. p. 90], und für jeden auch eine beſondere Weihe und einen abgeſchloſſenen Kreis amtlicher Handlungen hat; vgl. §. 66. Anm. 402.).

102) So iſt namentlich die Ordination — in Anerkennung einer alt chriſtlichen Einerleiregel (§. 66. Anm. 415.) — faſt überall höheren Geiſtlichen (Biſchöfen, Generalſuperintendenten, Prälaten ꝛc. — wie die luth. K., um die uralte episcopale Ordnung nicht ohne dringende Urſachen zu zerreißen, ſie hat) vorbehalten, obgleich dieſe nur iure humano eine theilweiſe verſchiedene Function, iure divino als ministri ecclesiae aber keine irgend umfänglichere Befugniß haben, deshalb auch ſelbſt keine irgend andere Weihe empfangen, als etwa Landpfarrer. Daſſelbe gilt auch von der luth. Unterſcheidung der Paſtoren und Diakonen. (Die eigentlich reformirte Praxis dagegen will auch all dieſe menſchliche Ungleichheit der Kirchendiener nicht ſtatt finden laſſen, und nur die anglicaniſche Kirche thut es nicht bloß der lutheriſchen gleich, ſondern überbietet dieſelbe noch weſentlich; ſ. Anm. 101.)

103) Als die Nachfolger des Petrus oder vielmehr überhaupt aller Apoſtel denkt ſich die luth. Kirche vielmehr alle Prediger des N. T. (vgl. z. B. Luther Kirchenpoſtille, Ev. z. 2. S. n. Epiph., Lpz. A. XIII, 354: „So

Christus ſelbſt in der Kirche abweſend, Chriſti Stellvertreter ſei, die Idee eines ſolchen ſichtbaren Kirchenhauptes (iure divino) vielmehr der h. Schrift und der Ehre Chriſti zuwiderlaufe[104])—, beiläufig auch in entſchiedenen Beſtimmungen über Nothwendigkeit der Auseinanderhaltung geiſtlicher und weltlicher Gewalt[105]), ein Papſtthum,

---

ſind nun dieſe Knechte alle Prediger des Neuen Teſtaments, als die Apoſtel und ihre Folger," u. a. St.), natürlich dies völlig unbeſchadet der amtlichen, perſönlichen und confeſſionellen Auctorität des Petrus ſelbſt.

104) Der Schmalk. Artt. Th. 2. Art. 4. vom Papſtthum beginnt gleich p. 312: „Daß der Papſt nicht ſei iure divino oder aus Gottes Wort das Haupt der ganzen Chriſtenheit (denn das gehöret einem allein zu, der heißt Jeſus Chriſtus), ſondern allein Biſchof oder Pfarrherr der Kirchen zu Rom und derjenigen, ſo ſich williglich oder durch menſchliche Creatur d. i. weltliche Obrigkeit zu ihm begeben haben" ꝛc. Vgl. ſodann ebend. p. 313: „Hieraus folget, daß alle dasjenige, ſo der Papſt aus ſolcher falſcher, freveler, läſterlicher, angemaßter Gewalt gethan und fürgenommen hat, eitel teufeliſch Geſchicht und Geſchäft geweſt und noch ſei (ohne was das leibliche Regiment belanget, darin Gott auch wohl durch einen Tyrannen und Buben läßt einem Volk viel Guts geſchehen) zu Verderbung der ganzen heiligen chriſtlichen Kirchen (ſo viel an ihm gelegen) und zu verſtören den erſten Hauptartikel, von der Erlöſung Jeſu Chriſti;" und p. 314 (ſ. Anm. 101.). In gleicher Weiſe beginnt der Tract. de potestate et primatu papae p. 340 alſo: „Romanus pontifex arrogat sibi, quod iure divino sit supra omnes episcopos et pastores. Deinde addit etiam, quod iure divino habeat utrumque gladium, h. e. auctoritatem etiam regna conferendi et transferendi. Et tertio dicit, quod haec credere sit de necessitate salutis. Et propter has causas Romanus episcopus vocat se Vicarium Christi in terris. Hos tres articulos sentimus falsos, impios, tyrannicos et perniciosos ecclesiae esse." (Vgl. auch das Lutherſche Glaubensbekenntniß [Anhang] über das Papſtthum als „widerchriſtiſche" Beeinträchtigung des „einigen Hauptes.") — In derſelben Entſchiedenheit erklären ſich hierüber auch die reformirten Symbole; ja ſie überbieten inſofern noch die lutheriſchen und kommen ins Extrem, als ſie, ohne alle Unterſcheidung eines Primates nach göttlichem und nach menſchlichem Rechte, nur ganz ſchlechthin den römiſchen verwerfen; allerdings aber aus dem richtigen Grunde, der Ehre Chriſti, des einigen Hauptes, Erzhirten, Hohenprieſters. Vgl. Conf. Helv. II. c. 17.; Conf. Gall. art. 30; Belg. art. 29; auch Conf. Angl. p. 91 (wiewohl doch auch ihrestheils die anglicaniſche Kirche gewiſſermaßen ein ſichtbares Kirchenhaupt im Landesherrn anerkennt).

105) „Darum ſoll man die zwei Regiment, das geiſtlich und weltliche, nicht in einander mengen und werfen" ꝛc. Augsb. Conf. Art. 28. p. 38.: eine von römiſcher Hierarchie und reformirter Vermengung des Religiöſen und Politiſchen (vgl. ob. §. 66 Anm. 413.) gleich weit entfernte Theorie,

welches, wiewohl in veränderter Geſtalt[106]), nur erſt ein modernes (chiliaſtiſirendes — S. 549) Staatskirchenthum, Union ſelbſt hier — ob auch unwillkührlich — anbahnend, zu reſtituiren droht.

Anmerkung. Griechiſche Kirche.

Die griechiſche Beſtimmung der Befugniſſe des geiſtlichen Amtes enthält durchaus keinen weſentlichen Gegenſatz gegen die lutheriſche[107]). Wie aber überhaupt im Weſentlichen der Lehre von der Kirche, ſo kommt die griechiſche Kirche doch auch in Hinſicht des geiſtlichen Amtes der Hauptſache nach weit mehr mit der katholiſchen Kirche, als mit der lutheriſchen, überein. Auch nach griechiſchem Lehrbegriff namentlich bilden die Geiſtlichen einen beſonderen Prieſterſtand, der ſich zu den Laien wie die Regierenden zu den Regierten verhält, und der ebenfalls zugleich weſentlich verſchiedene Abſtufungen hat[108]). In letzterer Beziehung erſcheint nur inſofern die griechiſche Kirche als eine gewiſſermaßen proteſtantiſirende, als auch ſie, um der Ehre Chriſti willen als einigen Hauptes, das römiſche Papſt=

---

welche im Laufe der Zeit durch eine mannichfach ſchwankende Praxis (bei allmähligem Uebergang der längere Zeit, als den Biſchöfen vorbehalten, unbeſtimmt gebliebenen oberſten Aufſicht und Regierung der Kirche auf die weltliche Obrigkeit, welche — ſofern ſie den Glauben der Kirche theilte [eine Beſtimmung, die aber am Ende es ſich gefallen laſſen mußte, auf das allgemeine Erforderniß von Chriſtlichkeit gewaltſam reducirt zu werden] — durch die Epiſcopalbehörde der Conſiſtorien [mit geiſtlich paſtoralen und weltlich obrigkeitlichen Gliedern], ja endlich durch Cultminiſterien dieſelbe übte) freilich vielfach leider zu Schanden geworden iſt.

106) Nicht im geiſtlichen, ſondern im weltlichen Kleide; dabei übrigens nicht im gemäßigten Epiſcopal=, ſondern im ſtrengſten Papalſyſtem, ohne die Infallibilität ſelbſt nur auf die **Cathedra** zu beſchränken.

107) Die **Conf. orthod. p. 174** erklärt: *Εἰς τὴν οἰκονομίαν ταύτην δύο πράγματα περιέχονται, πρῶτον ἡ δύναμις καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ λύειν τὰς τῶν ἀνθρώπων ἁμαρτίας, .. δεύτερον ἡ ἐξουσία καὶ ἡ δύναμις τοῦ διδάσκειν.* **Metrophanes Critop. Conf. c. 11 p. 108** beſtimmt das geiſtliche Amt als eine *διακονία τοῦ λόγου καὶ τῶν μυστηρίων ἱερουργία.*

108) Vgl. **Conf. orthod. p. 173**; ***Metroph. Critop*. c. 11.**; und als Antitheſis gegen die proteſtantiſche Lehre von Gleichheit der Geiſtlichen insbeſondere **Dosithei Conf. c. 10.** (Die niedere griechiſche Geiſtlichkeit nun beſteht aus Liturgen — nehmlich Vorleſern, Sängern, Hypodiakonen und Diakonen — und aus eigentlich ſ. g. Prieſtern — nehmlich Popen und [an den Kathedralkirchen] Protopopen —; die höhere aus den Biſchöfen, aus deren Mitte dann die Erzbiſchöfe, Metropoliten und Patriarchen gewählt werden. Erſtere ſind Weltgeiſtliche, letztere wird nur aus Kloſtergeiſtlichen ergänzt.)

thum deutlich, wenn gleich namenlos, verwirft[109]). Die höchſte Stufe nehmlich ihrer Hierarchie iſt ihr nicht der Papſt, ſondern ein Primas, welcher nun auch freilich, ſchon weil er nicht viel minder ein vierfacher, als ein einiger iſt[110]), bei weitem nicht in ihr die Auctorität und Einheitsrepräſentations-Fähigkeit beſitzt, wie der Papſt in der katholiſchen Kirche.

§. 70.

Anhang zu dem Artikel von der Kirche. Einige allgemeine Bemerkungen über den Cultus der chriſtlichen Hauptkirchengemeinſchaften[111]).

Der Cultus iſt dasjenige, was in allen Kirchengemeinſchaften die inneren doctrinellen Auffaſſungen äußerlich ſymboliſirt; er iſt das äußerlich hervortretende Reſultat der inneren dogmatiſchen Entwickelung, gewiſſermaßen die Probe einer inneren kirchlichen Charakterrechnung.

Bei der **katholiſchen Kirche** nun ſtellt ſich als das auszeichnendſte Stück ihrer doctrinellen Seite die pelagianiſirende Richtung hervor. Daher dann zunächſt der Mangel an rechter Tiefe der Sündenerkenntniß, welcher, wie er, abgeſehen von dem Weſen innerer Geſinnung, überhaupt ſchon Aeußerlichkeiten an ſich einen Werth vor Gott beilegt, ſo nun namentlich auch im Cultus

---

109) Vergl. **Conf. orthod. p. 138 sq.**: *Διδασκόμεθα, πῶς μόνος ὁ Χριστὸς εἶναι κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας κατὰ τὴν διδασκαλίαν τοῦ ἀποστόλου* (**Eph. 5, 32**), mit **Metroph. Critop. Conf. cap. 23. p. 159**: *Οὐδέποτε ἠκούσθη, παρὰ τῇ καθολ. ἐκκλησίᾳ ἄνθρωπον θνητὸν καὶ μυρίαις ἁμαρτίαις ἔνοχον κεφαλὴν λέγεσθαι τῆς ἐκκλησίας. Ἔστι δὲ τοιαύτη κεφαλὴ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ὁ κύριος Ἰ. Χρ., ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάντων, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογεῖται. ἧς κεφαλῆς ζώσης διὰ παντὸς συζῇ ταύτῃ καὶ ἡ ἐκκλησία, κυβερνωμένη καὶ διευθυνομένη ὑπὸ τοιαύτης ἀθανάτου καὶ τεθεωμένης κεφαλῆς, καὶ οὐδένα τῶν πολεμίων φοβουμένη· κἂν μυρία κακὰ ταύτῃ ἐπανασταίη, πάντων αὕτη περιγίνεται δυνάμει τῆς ἑαυτῆς θείας κεφαλῆς.* Namentlich erwähnt wird der Papſt allerdings in den griechiſchen Symbolen nirgends.

110) Eigentlicher Primas iſt allerdings der Patriarch von Conſtantinopel; doch ſchreibt **Metroph. Critop. Conf. p. 160** allen vier Patriarchen gleichen Rang zu.

111) D. h. über ihren Gottesdienſt, aber nicht ſowohl nach dem Daß (welches ja bloß die Quäkerſecte beſtreitet), ſondern vielmehr nur nach dem Wie ſeiner nothwendigen Beſtandtheile (Wort und Sacrament).

dem äußeren Gottesdienſte und ſeiner veräußerlichenden, ceremonienreichen Pracht [112]). Daher dann ferner auch der Mangel an dem Vermögen, recht ſcharf zwiſchen Natur und Gnade zu unterſcheiden, welcher Mangel hierauf theils Erregungen der Phantaſie und des Gefühls nicht von den Wirkungen des H. Geiſtes unterſcheiden, und demnächſt, um in dem Menſchen ein göttliches Gefühl zu erregen, als welches die Aufgabe der Religioſität ſei, auch im Cultus alle Mittel anwenden läßt, welche zur Aufregung der Phantaſie und des Gefühls ſchlechthin nur geeignet ſcheinen [113]); theils auch, indem er eben das Weſen der Religion ſchlechthin in das Gefühl der Anbetung und Andacht ſetzt, und der Religion weniger das Verhältniß des Sünders zu dem Heiligen, alſo Wiedervereinigung, als vielmehr das des Endlichen zu dem Endlichen, Einigung, als ihr Gebiet anweiſet, als Grundcharakter alles Cultus, den himmliſchen Gottesdienſt anticipirend, das Darſtellen er-

---

112) Das Concil. Trid. Sess. 22. Sacrif. missae Cap. 5. legitimirt dieſe Aeußerlichkeit des Cultus (namentlich in Bezug auf das Hauptſtück, die Meſſe) folgendermaßen: „Cum natura hominum ea sit, ut non facile queat sine adminiculis exterioribus ad rerum divinar. meditationem sustolli, propterea pia mater ecclesia ritus quosdam, ut scilicet quaedam summissa voce, alia vero elatiore in missa pronunciarentur, instituit; ceremonias item adhibuit, ut mysticas benedictiones, lumina, thymiamata, vestes, aliaque id genus multa, ex *apostolica* disciplina et traditione; quo et maiestas tanti sacrificii commendaretur et mentes fidelium per haec visibilia religionis et pietatis signa ad rerum altissimarum, quae in hoc sacrificio latent, contemplationem excitarentur.“ Dazu erklärt Sess. 7. sacram. Can. 13.: „Si quis dixerit, receptos et approbatos ecclesiae catholicae ritus, in solemni sacramentorum administratione adhiberi consuetos, aut contemni aut sine peccato a ministris pro libito omitti, aut in novos alios per quemcunque ecclesiarum pastorem mutari posse: anathema sit.“

113) Daß ſelbſt auch bei dem ausſchließlichen Gebrauche der lateiniſchen Sprache im katholiſchen Cultus (ſ. darüber §. 63. Anm. 267. u. vgl. das unt. Folg.) die Rückſicht auf den größeren Spielraum der Phantaſie mit obwalte, bezeugt die Confutat. Aug. Conf. p. 100: „Non mirum, quod sacerdos latine in latina celebrat ecclesia .. Neque necessarium est, ut omnia verba missae audiat vel intelligat et etiam intelligens semper attendat: praestat enim intelligere et attendere finem, quia missa celebratur“ cet.

zeugt [114]). Der ganze Geiſt und Gehalt des Chriſtenthums (nach katholiſcher Auffaſſung) und jedes weſentliche Dogma ſoll ſo im Cultus äußerlich und für Phantaſie und Gefühl darſtellend objectivirt werden; das Chriſtenthum ſelbſt ſoll darin auf dieſe Weiſe dargeſtellt erſcheinen; und dies Allgemeine bedingt dann den ganzen Charakter des römiſchen Cultus auch im Einzelnen. — In dieſem Einzelnen aber ſchließt ſich nun Alles beſonders an das Sacramentliche an. Die katholiſche Kirche will durch das Inſtitut ihrer ſieben Sacramente das Leben in allen ſeinen wichtigen Momenten, den äußerlichen, wie den inneren, auf bedeutungsvolle Weiſe durch göttliche Gnadenmittheilungen weihen (vgl. oben §. 55.), welche, damit ſie nicht abhängig ſeien von menſchlichen Zuſtänden, ihre Wirkungskraft durchaus in ſich ſelbſt und einer unzerſtörbaren objectiven Geltung haben ſollen. Gegen die Wichtigkeit und Objectivität dieſer Sacramente tritt natürlich die Predigt ſehr zurück, deren Beſchaffenheit und Eindruck ja immer abhängig bleibt von der Subjectivität des Predigers und ſeiner Zuhörer. Der ganze katholiſche Cultus im Einzelnen iſt daher nur meiſt Liturgie für die Sacramente, und beſonders für das den Mittelpunkt des ganzen Gottesdienſtes ausmachende Meßopfer [115]); die Predigt bildet zu dieſem Liturgiſchen nur einen Anhang. In dieſem Liturgiſchen aber (welches übrigens, weil für apoſtoliſch [ſ. Anm. 112.], auch für nothwendig gilt), ſo wie im ganzen katholiſchen Cultus, iſt nun — ganz gemäß der oben dargeſtellten allgemeinen Richtung — Alles darauf berechnet, nicht etwa nur den geiſtigen, ſondern auch den ſinnlichen Theil des Menſchen in Anſpruch zu nehmen. Ueberall ſucht die katholiſche Kirche, indem ſie es äußerlich und für Phantaſie und Gefühl darſtellen will, das Göttliche zu verſinnlichen; ſie zaubert es, wie es bei der Transſubſtantiation geglaubt wird, in die ſichtbare Gegenwart herein, und verehrt es dann, da es ſinnlich erſcheint, auch in allem möglichen Schaugepränge, auch mit allem nur erdenklichen Reiz und Pomp; unbekümmert,

---

114) Vgl. das oben §. 35. über die katholiſche Bilderverehrung, als ein Hauptſtück des darſtellenden katholiſchen Cultus, Bemerkte.

115) Hinſichtlich ſeiner katholiſcherſeits ſo unendlich überſchätzten materialen Bedeutung für den Cultus vgl. übrigens das ſchon oben §. 63. S. 487 f. Bemerkte.

daß durch dieſen äußerlichen, phantaſtiſch gefühligen, üppigen, faſt heidniſchen Cultus die Religion auf ein ſchlüpfriges, fremdes Gebiet gezogen, und durch all dieſes Opus operatum und die Vernachläſſigung des lebendigen und belebenden Wortes der Glaube, der aus der Predigt doch kommt, erſtickt werden möchte.

Das entgegengeſetzte Extrem[116]) ſtellt die reformirte Kirche uns dar[117]). In ihr herrſcht am meiſten, ungeachtet aller formalen Geltendmachung des Schriftwortes, eine einſeitige Verſtandesrichtung, ein ſpiritualiſtiſches Princip der Subjectivität und ſubjectiven Willkühr des Geiſtes, wie es, der Anſicht von einer Unterordnung des äußeren Wortes Gottes unter das innere (S. 368 ff. Anm. 2.) begrifflich entquollen, und factiſch auf Neſtorianismus in der Anſicht von der Perſon Chriſti gegründet, am grellſten in der Abendmahlslehre erſcheinend hervortritt; und der reformirte Cultus ſymboliſirt daſſelbe, indem er — Leib und Leibliches mit Fleiſch und Fleiſchlichem, Sünde und Sündlichem identificirend — den Gottesdienſt, während er ihn in die göttlichen Schranken des Schriftworts zurückzuführen vorgiebt[118]), aller hiſtoriſch vollberechtigten leibhaftigen Geſtaltung, wie aller das menſchliche Begreifen überſteigenden geheimnißvollen Ueberſchwenglichkeit, in nur hie und da geſtörter Conſequenz, entkleidet. Die Sacramente inſon-

---

116) Allerdings keineswegs das äußerſte. Dies zeigt ſich nur bei der Quäkerſecte. S. oben §. 67. S. 551.

117) Doch iſt auch hier wieder die anglicaniſche Kirche von der reformirten überhaupt zu ſondern, als die ecclesia lutheranizans, wiewohl ſie die lutheriſchen Grundſätze (vgl. Conf. Angl. p. 96: „Nos magnam ceremoniarum numerum resecavimus, quod illis sciremus affligi conscientias hominum et gravari ecclesiam Dei. Retinemus tamen et colimus non tantum ea, quae scimus tradita fuisse ab apostolis, sed etiam alia quaedam, quae nobis videbantur sine ecclesiae incommodo ferri posse,“ und Art. Angl. 34: „Traditiones atque ceremonias easdem non omnino necessarium est esse ubique aut prorsus consimiles, .. modo nihil contra verbum Dei instituatur, .. modo omnia ad aedificationem fiant“) doch in der Praxis theils durch größere Annäherung an katholiſche Weiſe, theils durch ein unorganiſches Mittel zwiſchen dieſer und der ſchlechthin reformirten, — eine Folge der doch immer noch weſentlich reformirten anglicaniſchen Doctrin —, ſchwächt.

118) „Reiicimus omnia humana inventa“ Conf. Belg. art. 32. Vgl. Conf. Helv. II. cap. 27.: „Sufficiunt piis pauci moderati, simplices, nec alieni a verbo Dei ritus.“

derheit und zuvörderſt zieht die reformirte Kirche ganz ins Subjective hinein, und nimmt ſo der Kirche ihren weſentlich ſacramentlichen Charakter. Faſt den ganzen Gottesdienſt demnächſt, die Kirchen mehr in Hörſäle verwandelnd, löſet ſie in pure Predigt auf; und bei ſeinem geſammten Verlauf im Ganzen, wie im Einzelnen, wendet ſie nun die einſeitig verſtändigen und nur formal ſchrifttreuen, der geſchichtlichen Entwickelung trotzenden Grundſätze, die ihr allgemeines doctrinelles, wie liturgiſches Princip ausmachen, ſo rückſichtslos — als um Gott — eifernd an, daß ſie Alles aus demſelben ausmerzt, deſſen das entleibte, weil der geſchichtlichen Bewährung entkleidete, Bibelwort nicht ausdrücklich gedenkt, oder wovon der Verſtand nicht handgreiflichen Nutzen für ſich ſieht; daß ſie, um des Einzelnen nicht zu geſchweigen, — wie die Confessio Helvetica ſagt — „vasa, vestes, vela, faces, .. aurum, argentum“ ꝛc. als Werkzeug des Cultus verabſcheuet [119]), wo ſie in urſprünglicher Strenge noch beſteht [120]), da ſelbſt bei der Communion grundſätzlich nur ordinären Glaſes ſich bedient, weder Glocken, noch Orgeln mag, auch [121]) keine kirchlichen Feſte mit alleiniger Ausnahme des Sonntags [122]) feiert [123]), keine prieſterliche

---

119) „Ceteras — ſagt die Conf. Helv. I. art. 23., nachdem ſie von Predigt, Abendmahl ꝛc. geredet — ceremoniarum ambages inutiles ac innumerabiles, vasa, vestes, vela, faces, aras, aurum, argentum, .. a sacro nostro coetu procul arcemus.“

120) Die ſchweizeriſche und zumal die theilweiſe ſelbſt noch hypercalviniſche ſchottiſch- (überhaupt brittiſch-) puritaniſche Strenge hat allerdings in den meiſten übrigen reformirten Gegenden unter lutheriſch-kirchlichen Einflüſſen bedeutend nachgelaſſen.

121) So in Schottland namentlich.

122) Bei dieſem ſchlägt dann aber wieder das ſonſtige Extrem des Mangels in das andere Extrem der Uebertreibung, eine völlig jüdiſch-ſabbathliche Sonntagsfeier, um, ein Extrem, welches die lutheriſchen Symbole im Anerkenntniß der unveräußerlichen chriſtlichen Freiheit, wie doch zugleich der durch unverkennbares göttliches Wollen und Walten bedingten und gebundenen urkirchlichen Weisheit (vgl. m. Kirchengeſch. ed. 2. 3. §. 38. Anf.), beſonnen verpönen (Augsb. Conf. Art. 28. p. 43., Gr. Katech. 3. Gebot.).

123) Mit ſolcher Beſchränkung alles Feſtlichen auf den Sonntag fällt dann freilich auch die in der reformirten Kirche (nicht aber in der anglicaniſchen) bei ihrem Widerwillen gegen Traditionelles ohnehin nur lax bewahrte heilſame Inſtitution und Ordnung des Kirchenjahrs bis auf die letzte Spur zuſammen.

Kleidung, keine Taufpathen, Gebetsformulare ꝛc. ſtatuirt[124]), allenthalben — auch jetzt[125]) — Altäre (vgl. Anm. 119.), Crucifixe, Kreuzeszeichen, heilige Bilder[126]), heilige Inſtrumentalmuſik, Apoſtel- und Marientage nebſt anderen untergeordneten Feſten und Feſtzeiten[127]), auch evangeliſche und epiſtoliſche Perikopen, Kniebeugung bei Abendmahl (und Conſecration), Hauptneigung beim Namen Jeſu, u. dgl. verwirft, eigenthümlichen Kirchengeſang faſt nicht kennt[128]), über Altargeſang des Geiſtlichen ſich vornehm hinwegſetzt, u. ſ. w., kurz alles Leibliche und Sichtbare[129]) im Cultus, analog wie in ihrer Idee von der Kirche überhaupt, als ſei der Menſch ein ätheriſcher Geiſt, nach Möglichkeit verpönt.

Mehrfach unorganiſch und widerſprechend combinirt an nicht wenigen Orten, in einem bedeutenden Theile der jetzigen proteſtantiſchen Chriſtenheit, eine neue, häufig von dem Unionsſtreben benannte Kirchengeſtalt[130]) dieſe beiden Extreme mit einander zu einem vermeintlichen Ganzen. Sie benimmt der Kirche ihren ſa-

---

124) Selbſt die Confirmationsfeier (S. 524 f.) hat der ſtrenge Puritanismus ſich von Calvin nicht aneignen mögen.

125) Eben aber mit partieller Ausnahme der anglicaniſchen Kirche, die in mehreren einzelnen Cultusſtücken (z. B. auch in Beziehung auf Feſtfeier hinſichtlich der Apoſtel- und Marientage ꝛc. und ſolcher Feſte, wie Beſchneidung Chriſti, Epiphanien, Michaelis ꝛc., auch der Zeiten des Kirchenjahres, ferner auf bibliſche Perikopen, Kirchenmuſik ꝛc.) — während ſie freilich in anderen Stücken (in Beziehung auf Bilder, Altäre, Crucifixe ꝛc.) entſchieden reformirt ſich zeigt — lutheraniſirt.

126) Die Verzierung der Kirchen durch Bilder, welche die Lutheraner für erlaubt, ja ſelbſt für angemeſſen, die Reformirten für verwerflich halten, bildet eine Hauptdifferenz zwiſchen beiden hinſichtlich des Cultus. S. darüber, weil ſie dogmatiſcher Natur iſt, ſchon oben §. 35. S. 196 f.

127) Ueber Apoſtel- und Marientage (ſo wie andere analog neuteſtamentlich begründete Gedächtnißtage) und das Michaelisfeſt vgl. oben §. 35. S. 195; über Anderes Anm. 125.

128) Nur Pſalmen pflegen urſprünglich in der reformirten Kirche mitunter geſungen zu werden; eigentliche Kirchenlieder und einen eigentlichen, wiewohl ſehr verdünnten, Kirchengeſang hat ſie erſt von der lutheriſchen Kirche aufgenommen.

129) Des Künſtleriſchen hier gar nicht zu gedenken.

130) In mancher Beziehung eine Nachahmung des anglicaniſchen Cultus, namentlich auch eben in dem oben bei der anglicaniſchen Kirche (Anm. 117.) zuletzt angeführten Stücke; mithin aber allerdings auch eine partiell wenigſtens lutheraniſirende Kirchengeſtalt.

cramentlichen Charakter, will aber doch Altäre behalten und ſacramentliche Würde, entkleidet den Altar ſeines eigentlichen Schmucks, der zweifelloſen Gegenwart des Leibes des HErrn, ziert ihn aber wohl mit äußerlichem Zierrath, will Crucifixe nicht verwerfen, bringt ſie aber möglichſt aus dem Anblick der Menge, und empfiehlt auch Kreuze ohne den Gekreuzigten, muß ihrem weſentlichen Charakter gemäß mit der reformirten Kirche faſt den ganzen Gottesdienſt nur in die Predigt auflöſen, und nimmt ihr doch, ſie zugleich mannichfach ſchwächend in anticipirtem Effect [131]) und allzu präcis beſchränkend in der Dauer, ihre ihr gebührende Stelle als Mittelpunkt, verpönt gar vielfach, was die lutheriſche Kirche aus dem alten Cultus in lieblicher Sitte beibehalten, und verſetzt doch den ihrigen mit ungleich bedenklicherer Zuthat [132]), liebt kirchliche Vocalharmonie, aber weder von Seiten des Geiſtlichen, noch der auffallend verkürzten Gemeine, ſondern aus künſtleriſchen Kehlen; kurz ſie will ſinnliche Ueppigkeit mit einſeitiger Verſtändigkeit paaren, und ihr Erzeugniß mangelt der Einheit in ſich ſelbſt.

Ganz anders von jeher die lutheriſche Kirche. Allerdings hervorgegangen aus einem großen polemiſchen Gegenſatze der Zeit, aber ohne des Gegenſatzes Einſeitigkeit, demgemäß katholiſchen, wie reformirten ſachlichen Grundirrthum, pelagianiſche Eigengerechtigkeit, wie neſtorianiſchen Vernunftdünkel, und einſeitiges katholiſches, wie reformirtes formales Erſcheinungsprincip, ſtarren traditions- und kirchenſtolzen Materialismus, wie flüchtigen ſchrift- und geiſtesſtolzen Idealismus, — Extreme übrigens, die nach aller Extreme Art, ſo verſchieden ſie ſich zeigen in ihrer genetiſchen Entwickelung, ſo nahe doch in vollendeter Ausbildung ſich berühren, und umgekehrt — mit gleicher Entſchiedenheit und Würde abweh-

---

131) Durch eine unverhältnißmäßig ausgedehnte, ganz vor die Predigt geſtellte Liturgie.

132) So namentlich auch in Hinſicht auf kirchliche Feſtfeier, in welcher Beziehung Apoſtel- und Marientage 2c., Epiphanien-, Trinitatis-, Michaelis-Feſt, Feier der Beſchneidung Chriſti u. dgl., normal wegfallen, gewiſſe vaterländiſche Feſtfeier aber und eine Feier zum Gedächtniß aller Verſtorbenen neu eingeführt iſt; letztere allerdings wohl chriſtlich deutbar, aber factiſch eigentlich nur mit Feſthaltung des natürlichen, nicht des chriſtlichen Geſichtspunktes ins Leben getreten und begangen, und wenn ein pompöſes „Todtenfeſt," mit dem alleinigen ächt chriſtlichen „Todtenfeſte" collidirend, den Oſtern.

rend, erſcheint ſie in der Geſammtheit ihres inneren Weſens, das das vermittelnde wahrhaft ſchriftgetreue kirchlich-gläubige Feſthalten an der ganzen heiligen Perſon Chriſti bedingt, in Wahrheit als die ruhige Fülle zwiſchen Ueberfülle und Mangel, als die klare Harmonie zwiſchen dem gellenden Mißton der Extreme, kurz als die Kirche, die Union nicht macht, ſondern iſt (vgl. auch §. 67. Anm. 18.). Und wie ſo im Ganzen, gleicherweiſe im Einzelnen. Wie in ihrem Glauben und Lehre ein vollkommen in ſich abgerundetes Ganze, zwiſchen zwei Extremen die reine Mitte ſich darſtellt, ſo iſt ihr Cultus insbeſondere nur eben der reine Ab- und Ausdruck dieſes inneren Glaubensweſens. Objectivität und Subjectivität [133]), Schriftwort und Geſchichte, Geiſtiges und Leibliches im Glauben, wie überhaupt, zu Einem Ganzen verbindend [134]), hält ſie auch im Cultus ſich eben ſo fern von katholiſcher Ueppigkeit, als einſeitig reformirter Verſtändigkeit und Kahlheit, und verſchmilzt doch das Beidem zum Grunde liegende, im Grunde der Extreme ſchlummernde Wahre zu einer geſunden, ſchönen, haltungsvollen Einheit. Die ehrwürdigſten und lieblichſten Ritus und kirchlichen Sitten [135]) mit der ka-

133) „Die lutheriſche Kirche hat in ihrem der Schrift folgenden Glaubensbekenntniſſe eine ſichere Norm, eine feſte Objectivität des religiöſen Geiſtes und Gehalts; dieſe Objectivität ſchließt aber zugleich die Lebendigkeit und Freiheit des ſubjectiven Geiſtes in ſich, ſofern nicht nur Auffaſſung und Verſtändniß der lutheriſchen Dogmen freigegeben, ſondern eine immer tiefere Erforſchung, eine immer innigere Durchdringung und äußere wie innere Verwirklichung des Glaubens gefordert wird.“ So weiß noch die neuere Theologie die Verſchmelzung von Objectivität und Subjectivität der lutheriſchen Kirche zu vindiciren. Mehr im Sinne der älteren dürfte etwa zu ſagen ſeyn: Das äußere Wort Gottes bildet formal, die zugerechnete vollkommene Gerechtigkeit Chriſti (abſtract im Wort, concret im Sacrament) material den objectiven Grund der wahren Kirche, auf welchen lebendiger Glaube ſubjectiv ſich erbauet; und zwar Beides, das Wort Gottes und die Gerechtigkeit Chriſti, inſofern dadurch der objective Grund ſoll gelegt ſeyn, weder verkörpert durch Tradition und Werk, noch ſpiritualiſirt durch Geiſt und Glauben, vielmehr ſo lauter und unvermiſcht göttlich, wie es allein unwandelbar feſten Grund bilden kann, der erſt ſodann vermittelſt der göttlichem Weſen inwohnenden göttlichen Kraft auch ſubjectiv, eben in Geiſt und Glauben, von ſelbſt ſich kundthut.

134) Nach ihrem großen Glaubenvorbilde Luther, in dem auch alle Vermögen des menſchlichen Geiſtes und Weſens ſich harmoniſch gebildet zeigen.

135) Auch ins bürgerliche und häusliche Leben ſo eingreifende, wie z. B. die Paſſionszeit ſie mit ſich führt; von eigentlich kirchlichen aber ſelbſt gewiſſe feſtliche Vigilien (in der Chriſtnacht namentlich) nicht ausgeſchloſſen.

tholiſchen Kirche bewahrend[136]), — wofern es nur ohne Sünde thunlich, und guter Ordnung, wie wahrhafter Erbauung förderlich[137]) —, ohne aber mit dergleichen, als ſei es zum Heil irgend

---

136) „Servantur usitatae ceremoniae publicae, ordo lectionum, orationum, vestitus, et alia similia“ Apol. C. A. art. 12. de missa p. 250. (Vgl. Conf. Aug. art. 26. p. 31: „Servantur apud nos pleraeque traditiones, quae conducunt ad hoc, ut res ordine geratur in eccl., ut ordo lectionum in missa“ cet.). — Sogar eine gewiſſe partielle Beibehaltung lateiniſcher Kirchenſprache (und das Erhebende der Idee Einer allgemeinen Kirchenſprache, bei der ſonſtigen babyloniſchen Sprachenverwirrung, — ganz abgeſehen von all dem unſchätzbaren Gewinn, den die Geſchichte des Mittelalters der lateiniſchen verdankt, — liegt, wenn die Sprache nur nicht die Kirche tyranniſiren will, an und für ſich ja wohl außer Zweifel; dies natürlich völlig unbeſchadet des in der Apol. C. A., ob. S. 477, feſtgeſtellten Princips des nothwendigen Verſtändniſſes) wird nicht verpönt. Vgl. Augsb. Conf. Art. 24. im Anfange: „So iſt auch in den öffentlichen Ceremonien der Meſſe keine merkliche Aenderung geſchehen, denn daß an etlichen Orten deutſche Geſänge, das Volk damit zu lehren und zu üben, neben lateiniſchem Geſang geſungen werden“ (genauer dann Apol. C. A. l. c.; ſ. die Stelle §. 63. S. 477 Anm. 267.; — ja „wenn ichs vermöchte — ſagt Luther in ſ. „Deutſchen Meſſe und Ordnung des Gottesdienſtes“ von 1526 —, und die griechiſche und ebräiſche Sprache [die Bibelſprachen] wäre uns ſo gemein, wie die lateiniſche, und hätte ſo viel feiner Muſica und Geſangs, als die lateiniſche hat, ſo ſollte man einen Sonntag um den anderen in allen vier Sprachen, deutſch, lateiniſch, griechiſch und ebräiſch Meſſe [Liturgie] halten, ſingen und leſen“); — wogegen die reformirte Kirche, auch hier rechte Mitte verfehlend, aller ausländiſchen Sprache (ſelbſt der apoſtoliſchen γλῶσσαι uneingedenk) geradezu auf den Mund ſchlägt („Taceant omnes peregrinae linguae in coetibus sacris!“ Conf. Helv. II. c. 22.).

137) S. Augsb. Conf. Art. 15. „von Kirchenordnungen:“ „Von Kirchenordnung von Menſchen gemacht lehret man diejenigen halten, ſo ohne Sünde mögen gehalten werden, und zu Frieden, zu guter Ordnung in der Kirche dienen, als gewiſſe Feier, Feſta u. dgl.“ („De ritibus ecclesiasticis docent, quoü ritus illi servandi sint, qui sine peccato servari possunt, et prosunt ad tranquillitatem et bonum ordinem in ecclesia, sicut certae feriae, festa et similia“). Nicht alſo etwa (vorgebliche) apoſtoliſche Anordnung, — eine Forderung, die, wenn ſie gemacht wird, entweder, wie in der katholiſchen Kirche, die meiſten Kirchengebräuche als nicht wirklich legitimirt darſtellen, oder, wie in der reformirten, ihre Anzahl über Gebühr beſchränken würde —, ſondern Friede und gute Ordnung in der Kirche iſt die Rückſicht, auf welche es bei Geſtaltung des lutheriſchen Cultus, inſofern er durchs Wort Gottes, das nur einfach Predigt

nothwendig, die Gewiſſen zu beſchweren[138]), bewahrt ſie zugleich im Ganzen und in jedem Theil des Cultus doch eine erhabene Einfalt; und ein in einer ehrfurchtsvoll, aber einfach, vor Allem durch das Bild des Gekreuzigten, ohne Kunſthaß geſchmückten Kirche treu abgehaltener lutheriſcher Gottesdienſt, mit ſeiner Fülle geiſtvoller Kerngeſänge der Gemeine[139]), mit der ergreifenden Kraft

---

und Sacrament gebietet, eben frei gelaſſen iſt, ankommt, wozu dann natürlich nur noch die eben dieſem ſchon zum Grunde liegende Rückſicht auf das Belehrende und Erbauende irgend eines Cultusſtücks hinzu tritt; „ſintemal — wie es in der A. C. Art. 24. v. d. Meſſe p. 23 sq. heißt — alle Ceremonien fürnehmlich darzu dienen ſollen, daß das Volk daran lerne, was ihm zu wiſſen von Chriſto noth iſt" („ad hoc unum opus est ceremoniis, ut doceant imperitos"), oder — nach der Apol. C. A. art. 12. de missa p. 250 — „ceremoniae debeant observari, tum ut discant homines scripturam, tum ut verbo admoniti concipiant fidem, timorem, atque ita orent etiam; nam hi sunt fines ceremoniarum."

138) Augsb. Conf. Art. 15. (unmittelbar nach den Anm. 137. angef. Worten): „Doch geſchicht Unterricht dabei, daß man die Gewiſſen nicht damit beſchweren ſoll, als ſei ſolch Ding („talis cultus") nöthig zur Seligkeit." („Wer da will, der mags laſſen," ſagt Luther von „Bildern, Glocken, Meßgewand, Kirchenſchmuck, Altar, Licht und dergleichen" gerade heraus in ſ. Glaubensbek. [ſ. Anhang], obwohl ers, wie er hinzuſetzt, „mit den Bilderſtürmern nicht halte." Vgl. Augsb. Conf. Art. 26. p. 31 — nach den Anm. 136. angeführten Worten —: „Daneben aber wird das Volk unterrichtet, daß ſolcher äußerlicher Gottesdienſt nicht fromm macht für Gott, und daß man ſie [die Ceremonien] ohn Beſchwerung des Gewiſſens halten ſoll, alſo, daß, ſo man es nachläßt ohne Aergerniß, nicht daran geſündigt wird.") Vgl. auch Form. Conc. art. 10. de ceremoniis ecclesiast. Epit. p. 615: „Credimus, docemus et confitemur, quod ceremoniae sive ritus ecclesiastici, qui verbo Dei neque praecepti sunt, neque prohibiti, sed tantum decori et ordinis causa instituti, non sint per se cultus divinus, aut aliqua saltem pars cultus divini;" eine gewiſſe Indifferenz des Cultus, von der freilich, wie bereits oben (§. 67. S. 541 f.) bemerkt, in Zeiten der Glaubensbedrängung auf keine Weiſe mehr die Rede ſeyn könne. — (Auch thatſächlich übrigens hat die lutheriſche Kirche dieſe Grundſätze ausgeſprochen durch vollſtändige Anerkennung ſolcher lutheriſchen Kirchentheile, in welchen, — wie namentlich in Würtemberg —, bei nur ſonſtigem entſchieden lutheriſchen Charakter, unter der Einwirkung mancher Umſtände etwa die Cultusform in mehreren oder wenigeren Punkten frühzeitig eine divergirende geworden iſt.)

139) Die allſonntäglichen (oder periodiſchen) ſtehenden Lieder — wie vor allen der Glaube (ein unvergleichlicher Lutherſcher Geſang über das Ni-

ſeines das Ganze reichlich ſalzenden Bibelworts und ſeiner eben ſo einfachen, als glaubensvollen, weder durch Länge, noch Folge ermüdenden, nur das Ganze zuſammenhaltenden Gebete, mit ſeinem Alles tragenden Mittel- und Stützpunkt in der reinen Verkündigung des göttlichen Wortes durch die Predigt, als integrirendes Glied einer organiſchen Totalität, und ſeinem den Glauben zum Schauen und Haben ſteigernden Höhepunkte in der demüthigen Verwaltung des Sacraments des wahren Leibes und Blutes Chriſti an des HErrn Altar, kann ſeine Wirkung auf das weder bloß phantaſie- und gefühlvolle, noch bloß denkende Gemüth, auf Verſtand und Herz, auf alle Vermögen des menſchlichen Geiſtes und Weſens, zur Sühnung, Reinigung und Erneuerung, gewiß nicht verfehlen; und ſo enthält der lutheriſche Cultus, da auch die lutheriſche Kirche, wie die katholiſche, den wahrhaft ſacramentlichen Charakter behauptet, nur daß ſie die Gnadenmittheilung für alle Lebensmomente nicht abhängig macht von dem Namen, und allwege lieber von innen heraus, als von außen herein gewirkt ſieht, dieſelben Elemente zur Erbauung, wie der katholiſche, und dieſelben Elemente zur Belehrung, wie der reformirte, ohne doch das beiderſeits Einſeitige und Verwerfliche zu theilen, alſo jene Elemente nur in erhöhter Wirkung.

Anmerkung. Der Gottesdienſt in der griechiſchen Kirche hat vieles Alterthümliche und Ergreifende; aber er beſteht faſt ganz aus äußeren Handlungen und Gebräuchen. Die ungeheure Liturgie (Vorleſung von Schriftſtellen, Gebeten, Heiligenlegenden und Glaubensbekenntniſſen) beginnt der Liturg und endigt im Chor das Volk. Den Geſang einiger Hymnen und Pſalmen trägt ein beſonderer Sängerchor vor [140]). Chriſtliche Volksbelehrung aber durch Predigt und Katecheſe nimmt die allerunbedeutendſte Stelle ein [141]). So alſo auch in dem griechiſchen Cultus Extrem ohne reine Mitte.

---

cäniſche Glaubensbekenntniß) — erſcheinen darunter in manchem Betracht ſelbſt als die erhebendſten.

140) Inſtrumentalmuſik iſt verboten.

141) In dem eigentlichen Griechenland namentlich predigen faſt nur die höheren Geiſtlichen, die auch allein im Beſitz einiger Bildung ſind; und in Rußland wurde, damit keine neuen Lehren unter das Volk gebracht würden, im 17. Jahrhundert ſogar das Predigen verboten.

Anhang.*)

Luthers Glaubensbekenntniß

vom Jahre 15$\frac{28}{29}$.

Vergl. oben §. 13. S. 78.

„Weil ich ſehe, daß des Rottens und Irrens je länger je mehr wird, und kein Aufhören iſt des Tobens und Wüthens des Satans, damit nicht hinfort bei meinem Leben oder nach meinem Tode der etliche zukünftig ſich mit mir behelfen, und meine Schrift, ihr Irrthum zu ſtärken, fälſchlich führen möchten, wie die Sacraments= und Taufſchwärmer anfingen zu thun: ſo will ich mit dieſer Schrift für Gott und aller Welt meinen Glauben von Stück zu Stück bekennen, darauf ich gedenke zu bleiben bis in den Tod, drinnen (das mir Gott helfe) von dieſer Welt zu ſcheiden, und für unſers HErrn Jeſu Chriſti Richterſtuhl zu kommen. Und ob jemand nach meinem Tode würde ſagen: Wo der Luther jetzt lebte, würde er dieſen oder dieſen Artikel anders lehren und halten, denn er hat ihn nicht gnugſam bedacht ꝛc.: Dawider ſage ich jetzt als denn, und denn als jetzt, daß ich von Gottes Gnaden alle dieſe Artikel habe aufs fleißigſte bedacht, durch die Schrift und wieder herdurch oftmals gezogen, und ſo gewiß dieſelbigen wollte verfechten, als ich jetzt habe das Sacrament des Altars verfochten. Ich bin jetzt nicht trunken, noch unbedacht, ich weiß, was ich rede, fühle auch wohl, was mirs gilt auf des HErrn Jeſu Chriſti Zukunft am jüngſten Gerichte. Darum ſoll mir niemand Scherz oder loſe Theidung draus machen, es iſt mir Ernſt. Denn ich kenne den Satan, von Gottes Gnaden, ein groß Theil; kann er Gottes Wort und Schrift verkehren und verwirren, was ſollte er nicht thun mit meinen oder eines Anderen Worten.

---

*) Zugleich zu einer überblicklichen concreten, auch die wichtige praktiſche Beziehung reiner Lehre (im Gegenſatz nicht minder zu der modernen Gefühlspraxis, wie zu den antiquirten Abwegen der Moral) umfaſſenden Veranſchaulichung der im Früheren in abstracto dargeſtellten reinen Mitte. (Vergl. auch §. 67. Anm. 18.)

Erſtlich gläube ich von Herzen den hohen Artikel der göttlichen Majeſtät, daß Vater, Sohn, Heiliger Geiſt drei unterſchiedliche Perſonen, ein rechter einiger, natürlicher, wahrhaftiger Gott iſt, Schöpfer Himmels und der Erden, aller Ding, wider die Arianer, Macedonier, Sabelliner und dergleichen Ketzerei, Genes. 1. Wie das Alles bisher beide in der Römiſchen Kirchen und in aller Welt bei den chriſtlichen Kirchen gehalten iſt.

Zum andern gläube ich, und weiß, daß die Schrift uns lehret, daß die mittel Perſon in Gott, nehmlich der Sohn, allein iſt wahrhaftiger Menſch worden, von dem Heiligen Geiſt ohn Manns Zuthun empfangen, und von der reinen heiligen Jungfrau Maria, als von rechter natürlicher Mutter, geboren; wie das Alles St. Lucas klärlich beſchreibet, und die Propheten verkündiget haben; alſo, daß nicht der Vater oder Heiliger Geiſt ſei Menſch worden, wie etliche Ketzer gelehret*) haben. Auch daß Gott der Sohn nicht allein den Leib, ohne Seele, (wie etliche Ketzer gelehret), ſondern auch die Seele, das iſt, eine ganze völlige Menſchheit angenommen, und rechter Samen oder Kind, Abraham und David verheißen, und natürlicher Sohn Mariä geboren ſei, in aller Weiſe und Geſtalt ein rechter Menſch, wie ich ſelbſt bin und alle andere; ohne daß Er ohne Sünde, allein von der Jungfrauen, durch den Heiligen Geiſt kommen iſt. Und daß ſolcher Menſch ſei wahrhaftig Gott, als eine ewige unzertrennliche Perſon aus Gott und Menſch worden**); alſo daß Maria die heilige Jungfrau ſei eine rechte wahrhaftige Mutter nicht allein des Menſchen Chriſti, wie die Neſtorianer lehren, ſondern des Sohnes Gottes, wie Lucas ſpricht: Das Heilige, das in dir geboren wird, ſoll Gottes Sohn heißen, das iſt mein und aller HErr Jeſus Chriſtus, Gottes und Marien einiger, rechter, natürlicher Sohn, wahrhaftiger Gott und Menſch.

Auch gläube ich, daß ſolcher Gottes und Marien Sohn, unſer HErr Jeſus Chriſtus, hat für uns arme Sünder gelitten, ſei gekreuziget, geſtorben und begraben, damit Er uns von der Sünden, Tod und ewigem Zorn Gottes durch ſein unſchuldig Blut erlöſet, und daß Er am dritten Tage ſei auferſtanden vom

*) Andere Exemplare: „gedichtet."

**) And.: „geboren."

Tode, und aufgefahren gen Himmel, und ſitzet zur rechten Hand Gottes des allmächtigen Vaters, ein HErr über alle Herren, König über alle Könige, und über alle Creaturen im Himmel, Erden und unter der Erden, über Tod und Leben, über Sünde und Gerechtigkeit.

Denn ich bekenne, und weiß aus der Schrift zu beweiſen, daß alle Menſchen von einem Menſchen Adam kommen ſind, und von demſelbigen, durch die Geburt, mit ſich bringen und erben den Fall, Schuld und Sünde, die derſelbige Adam im Paradies durch des Teufels Bosheit begangen hat, und alſo ſammt ihm allzumal in Sünden geboren, leben und ſterben, und des ewigen Todes ſchuldig ſeyn müßten, wo nicht Jeſus Chriſtus uns zu Hülfe kommen wäre, und ſolche Schuld und Sünde als ein unſchuldiges Lämmlein auf ſich genommen hätte, für uns durch ſein Leiden bezahlet, und noch täglich für uns ſtehet und tritt, als ein treuer barmherziger Mittler, Heiland und einiger Prieſter und Biſchof unſerer Seelen.

Hiemit verwerfe und verdamme ich, als eitel Irrthum, alle Lehre, ſo unſern freien Willen preiſet, als die ſtracks wider ſolche Hülfe und Gnade unſers Heilandes Jeſu Chriſti ſtrebt. Denn weil außer Chriſto der Tod und die Sünde unſer Herr und der Teufel unſer Gott und Fürſt iſt, kann da keine Kraft noch Macht, keine Witze noch Verſtand ſeyn, damit wir zur Gerechtigkeit und Leben uns könnten ſchicken oder trachten; ſondern müſſen verblendet und gefangen, des Teufels und der Sünden eigen ſeyn, zu thun und zu denken, was ihnen gefället, und Gott mit ſeinen Geboten wider iſt.

Alſo verdamme ich auch beide neu und alte Pelagianer, ſo die Erbſünde nicht wollen laſſen Sünde ſeyn, ſondern ſolle ein Gebrechen oder Fehl ſeyn. Aber weil der Tod über alle Menſchen gehet, muß die Erbſünde nicht ein Gebrechen, ſondern allzu große Sünde ſeyn, wie St. Paulus ſagt: Der Sünden Sold iſt der Tod. Und abermal: Die Sünde iſt des Todes Stachel. So ſpricht auch David Pſ. 51: Siehe ich bin in Sünden empfangen, und meine Mutter hat mich in Sünden getragen; ſpricht nicht: Meine Mutter hat mit Sünden mich empfangen, ſondern ich, ich, ich bin aus ſündlichem Samen gezeuget, und meine Mutter hat mich in Sünden empfangen, das iſt, ich bin im Mutterleibe

aus ſündlichem Samen gewachſen, wie das der ebräiſche Text vermag.

Demnach verwerfe und verdamme ich auch, als eitel Teufels Rotten und Irrthum, alle Orden, Regel, Klöſter, Stift, und was von Menſchen über und außer der Schrift iſt erfunden und eingeſetzet, mit Gelübden und Pflichten verfaſſet, obgleich viel großer Heiligen drinnen gelebt, und als die Auserwählten Gottes zu dieſer Zeit dadurch verführet, und doch endlich durch den Glauben an Jeſu Chriſt erlöſet und entrunnen ſind. Denn dieweil ſolche Orden, Stifte und Secten der Meinung gelebt und gehalten werden, daß man durch ſolche Wege und Werke wolle und möge ſelig werden, der Sünde und dem Tode entlaufen, ſo iſts eine öffentliche, greuliche Läſterung und Verleugniß der einigen Hülfe und Gnade unſers einigen Heilandes und Mittlers Jeſu Chriſti; denn es iſt uns ſonſt kein Name gegeben, durch welchen wir ſollen ſelig werden, ohne dieſer der da heißt Jeſus Chriſtus, und iſt unmöglich, daß mehr Heilande, Wege oder Weiſe ſeyn ſelig zu werden, ohne durch die einige Gerechtigkeit, die unſer Heiland Jeſus Chriſtus iſt, und hat uns geſchenkt und für uns gegen Gott geſtellet, als unſer einiger Gnadenſtuhl, Röm. 3.

Wohl wäre es fein, ſo man Klöſter oder Stift der Meinung hielte, daß man junge Leute darinnen lehrete Gottes Wort, die Schrift und chriſtliche Zucht, dadurch man feine geſchickte Männer zu Biſchöfen, Pfarrherr und anderlei Diener der Kirchen, auch zu weltlichem Regiment tüchtige gelehrte Leute, und feine züchtige gelehrte Weiber, ſo hernach chriſtlich haushalten und Kinder aufziehen könnten, zurichtete und bereitete. Aber einen Weg der Seligkeit da ſuchen, das iſt eine Teufels Lehre und Glauben, 1 Tim. 4 ꝛc.

Aber die heiligen Orden und rechten Stifte von Gott eingeſetzt ſind dieſe drei: Das Prieſteramt, die Ehe, die weltliche Obrigkeit. Alle die, ſo im Pfarramt oder Dienſt des Worts funden werden, ſind in einem heiligen, rechten, guten, Gott angenehmen Orden und Stand, als die da predigen, Sacrament reichen, dem gemeinen Kaſten fürſtehen, Küſter und Boten oder Knechte, ſo ſolchen Perſonen dienen ꝛc. Solches ſind eitel heilige Werke für Gott. Alſo wer Vater und Mutter iſt, Haus wohl regieret, und Kinder zeucht zu Gottesdienſt, iſt auch eitel Heiligthum und heilige Werk

und heiliger Orden. Desgleichen wo Kinder oder Geſind den Eltern oder Herren gehorſam ſind, iſt auch eitel Heiligkeit, und wer darin funden wird, der iſt ein lebendiger Heiliger auf Erden. Alſo auch Fürſt oder Oberherr*), Richter, Amtleute, Canzler, Schreiber, Knechte, Mägde, und alle die ſolchen dienen, dazu alle die unterthäniglich gehorſam ſind, iſt alles eitel Heiligthum und heilig Leben für Gott. Und das darum, daß ſolche drei Stifte oder Orden in Gottes Wort und Gebot gefaſſet ſind. Was aber in Gottes Wort gefaſſet iſt, das muß heilig Ding ſeyn. Denn Gottes Wort iſt heilig, und heiliget alles, das an ihm und in ihm iſt.

Ueber dieſe drei Stifte und Orden iſt nun der gemeine Orden der chriſtlichen Liebe, darinnen man nicht allein den dreien Orden, ſondern auch ingemein einem jeglichen Dürftigen mit allerlei Wohlthat dienet, als ſpeiſen die Hungrigen, tränken die Dürſtigen 2c., vergeben den Feinden, bitten für alle Menſchen auf Erden, leiden allerlei Böſes auf Erden 2c. Siehe das heißen alles eitel gute heilige Werk. Dennoch iſt keiner ſolcher Orden ein Weg zur Seligkeit, ſondern bleibet der einige Weg über dieſe alle, nehmlich der Glaube an Jeſum Chriſtum. Denn es iſt gar viel ein anders, heilig und ſelig ſeyn. Selig werden wir allein durch Chriſtum; heilig aber beide durch ſolchen Glauben, und auch durch ſolche göttliche Stift und Orden. Es mögen auch Gottloſe wohl viel heiliges Dinges haben, ſind aber darum nicht ſelig drin; denn Gott will ſolche Werk von uns haben zu ſeinen Lob und Ehre, und alle die, ſo in dem Glauben Chriſti ſelig ſind, die thun ſolche Werke, und halten ſolche Orden. Was aber von Eheſtand geſagt iſt, ſoll man auch vom Wittwen- und Jungfrauen-Stande verſtehen; denn ſie gehören doch zum Hauſe und zum Haushalten 2c. So nu dieſe Orden und göttliche Stifte nicht ſelig machen, was ſollten denn die Teufels Stifte und Klöſter thun, ſo bloß ohne Gottes Wort aufkommen ſind, und darzu wider den einigen Weg des Glaubens ſtreben und toben.

Zum dritten gläube ich an den Heiligen Geiſt, der mit Vater und Sohn ein lebendiger Gott iſt, und vom Vater und Sohn ewiglich kömmt, doch in einem göttlichen Weſen und Natur eine unterſchiedliche Perſon. Durch denſelbigen, als eine lebendige,

*) And.: „Oberkeit.“

ewige göttliche Gabe und Geſchenk, werden alle Gläubigen mit dem Glauben und anderen geiſtlichen Gaben gezieret, vom Tode auferwecket, von Sünden gefreiet, und fröhlich und getroſt, frei und ſicher im Gewiſſen gemachet. Denn das iſt unſer Troß, ſo wir ſolches Geiſtes Zeugniß in unſerm Herzen fühlen, daß Gott will unſer Vater ſeyn, Sünde vergeben, und ewiges Leben geſchenket haben *).

Das ſind die drei Perſonen und Ein Gott, der ſich uns allen ſelbſt ganz und gar gegeben hat mit Allem, daß Er iſt und hat. Der Vater giebt ſich uns mit Himmel und Erden ſammt allen Creaturen, daß ſie uns dienen und nütze ſeyn müſſen. Aber ſolche Gabe iſt durch Adams Fall verfinſtert und unnütze worden. Darum hat darnach der Sohn ſich ſelbſt auch uns gegeben, alle ſeine Werke, Leiden, Weisheit und Gerechtigkeit geſchenket, und uns dem Vater verſöhnet, damit wir wieder lebendig und gerecht, auch den Vater mit ſeinen Gaben erkennen und haben möchten. Weil aber ſolche Gnade niemand nütze wäre, wo ſie ſo heimlich verborgen bliebe, und zu uns nicht kommen könnte, ſo kömmt der H. Geiſt, und giebt ſich auch uns ganz und gar; der lehret uns ſolche Wohlthat Chriſti uns erzeiget erkennen, hilft ſie empfahen und behalten, nützlich brauchen und austheilen, mehren und fördern. Und thut daſſelbige beide innerlich und äußerlich; innerlich durch den Glauben und andere geiſtliche Gaben; äußerlich aber durchs Evangelium, durch die Taufe und Sacrament des Altars, durch welche Er, als durch drei Mittel oder Weiſe, zu uns kömmt, und das Leiden Chriſti in uns übet und zu Nutz bringet der Seligkeit.

Darum halte und weiß ich, daß, gleichwie nicht mehr denn ein Evangelium und ein Chriſtus iſt, alſo iſt auch nicht mehr denn eine Taufe. Und daß die Taufe an ihr ſelbſt eine göttliche Ordnung iſt, wie ſein Evangelium auch iſt. Und gleichwie das Evangelium darum nicht falſch oder unrecht iſt, ob es etliche fälſchlich brauchen oder lehren, oder nicht gläuben; alſo iſt auch die Taufe nicht falſch noch unrecht, ob ſie gleich etliche ohne Glauben empfin-

---

*) Einige Exemplare ſetzen hier noch hinzu: „Und das Alles durch Chriſti Verdienſt, der uns mit ſeinem Leiden ſolchen Geiſt erworben hat, und nicht wir ſelbſt durch unſer Werk verdienen mögen, ſondern gegeben wird allen, die das Wort Chriſti hören und annehmen.

gen oder gäben, oder ſonſt mißbrauchten. Derhalben ich die Lehre der Wiedertäufer und Donatiſten und wer ſie ſind, ſo wiedertäufen, gänzlich verwerfe und verdamme.

Eben ſo rede ich auch und bekenne das Sacrament des Altars, daß daſelbſt wahrhaftig der Leib und Blut im Brod und Wein werde mündlich gegeſſen und getrunken, obgleich die Prieſter, ſo es reichen, oder die, ſo es empfahen, nicht gläubeten oder ſonſt mißbrauchten. Denn es ſtehet nicht auf Menſchen Glauben oder Unglauben, ſondern auf Gottes Wort und Ordnung. Es wäre denn, daß ſie zuvor Gottes Wort und Ordnung ändern und anders deuten, wie die jetzigen Sacramentsfeinde thun, welche freilich eitel Brod und Wein haben; denn ſie haben auch die Wort und eingeſetzte Ordnung Gottes nicht, ſondern dieſelbigen nach ihrem eigenen Dünkel verkehret und verändert.

Demnach gläube ich, daß eine heilige chriſtliche Kirche ſei auf Erden, das iſt die Gemeine und Zahl oder Verſammlunge aller Chriſten in aller Welt, die einige Braut Chriſti und ſein geiſtlicher Leib, deß Er auch das einige Häupt iſt; und die Biſchöfe oder Pfarrherrn nicht Häupter, noch Herren, noch Bräutigam derſelbigen ſind, ſondern Diener, Freunde und (wie das Wort Biſchof giebt) Aufſeher, Pfleger oder Fürſteher. Und dieſelbige Chriſtenheit iſt nicht allein unter der Römiſchen Kirchen oder Papſt, ſondern in aller Welt; wie die Propheten verkündiget haben, daß Chriſti Evangelium ſollte in alle Welt kommen Pſ. 2. Pſ. 19. Daß alſo unter Papſt, Türken, Perſen, Tartern, und allenthalben die Chriſtenheit zerſtreuet iſt, leiblich, aber verſammlet geiſtlich, in einem Evangelio und Glauben, unter ein Häupt, das Jeſus Chriſtus iſt. Denn das Papſtthum gewißlich das rechte endechriſtiſche Regiment oder die rechte widerchriſtiſche Tyrannei iſt, die im Tempel Gottes ſitzt, und regiert mit Menſchengebot, wie Matth. 24. Chriſtus und 2 Theſſ. 2. Paulus verkündigen. Wiewohl auch daneben der Türke und alle Ketzerei, wo ſie ſind, auch zu ſolchem Greuel gehören, ſo in der heiligen Stätte zu ſtehen geweiſſaget iſt, aber dem Papſtthum nicht gleich.

In dieſer Chriſtenheit, und wo ſie iſt, da iſt Vergebung der Sünden, das iſt ein Königreich der Gnaden und des rechten Ablaß. Denn daſelbſt iſt das Evangelium, die Taufe, das Sacrament des Altars, darinnen Vergebung der Sünden angeboten, geholet

und empfangen wird, und iſt auch Chriſtus und ſein Geiſt und Gott daſelbſt. Und außer ſolcher Chriſtenheit iſt kein Heil noch Vergebung der Sünden, ſondern ewiger Tod und Verdammniß; ob gleich großer Schein der Heiligkeit da iſt, und viel guter Werk, ſo iſts doch alles verloren. Solche aber Vergebung der Sünden iſt nicht auf einmal, als in der Taufe, zu gewarten (wie die Novater lehren), ſondern ſo oft und vielmal man derſelbigen bedarf, bis in den Tod.

Das Ablaß aber, ſo die päpſtiſche Kirche hat und giebt, iſt eine läſterliche Trügerei; nicht allein darum, daß ſie über die gemeine Vergebung, ſo in aller Chriſtenheit durch das Evangelium und Sacrament gegeben wird, eine ſonderliche erdichtet und anricht, und damit die gemeine Vergebung ſchändet und vernichtiget, ſondern daß ſie auch die Genugthuung für die Sünde ſtellet und gründet auf Menſchenwerk und der Heiligen Verdienſt, ſo doch allein Chriſtus für uns genug thun kann und gethan hat.

Für die Todten, weil die Schrift nichts davon meldet, halt ich, daß aus freier Andacht nicht Sünde ſei, ſo oder desgleichen zu bitten: Lieber Gott, hats mit der Seelen ſolche Geſtalt, daß ihr zu helfen ſei, ſo ſei ihr gnädig ꝛc. Und wenn ſolches einmal geſchehen iſt oder zwei, ſo laß es genug ſeyn. Denn die Vigilien und Seelmeſſen und jährliche Begängniſſe ſind kein nütze, und iſt des Teufels Jahrmarkt.

Wir haben auch nichts in der Schrift vom Fegfeuer, und iſt freilich auch von den Poltergeiſtern*) aufbracht; darum halt ich, daß nicht noth ſei, eins zu gläuben. Wiewohl Gott alle Dinge müglich, auch wohl könnte die Seelen peinigen laſſen nach dem Abſchied vom Leibe. Aber er hats nicht laſſen ſagen noch ſchreiben; darum will ers auch nicht gegläubt haben. Ich weiß aber ſonſt wohl ein Fegfeuer, aber davon iſt nichts in der Gemeine zu lehren, noch dawider mit Stiften oder Vigilien zu handeln.

Die Heiligen anzurufen haben Andere angegriffen ehe denn ich; und mir gefället es und gläubs auch, daß allein Chriſtus ſei, als unſer Mittler, anzurufen; das giebt die Schrift und iſt gewiß. Vom Heiligenanrufen iſt nichts in der Schrift; darum muß es ungewiß und nicht zu gläuben ſeyn.

---

*) And.: „Rottengeiſtern.“

Die Oelunge, ſo man ſie nach dem Evangelio hielte, Marc. 6. und Jac. 5., ließe ich gehen; aber daß ein Sacrament draus zu machen ſei, iſt nichts. Denn gleichwie man an Statt der Vigilien und Seelmeſſen wohl möcht eine Predigt thun vom Tod und ewigen Leben, und alſo bei dem Begräbniß beten und unſer Ende bedenken (wie es ſcheinet), das die Alten gethan haben; alſo wäre es auch wohl fein, daß man zum Kranken ginge, betete und vermahnete, und ſo man daneben mit Oele wollt ihn beſtreichen, ſollt frei ſeyn, im Namen Gottes*).

Alſo darf man auch kein Sacrament aus der Ehe und Prieſteramt machen; ſie ſind ſonſt heilige Orden an ihnen ſelbſt genug. So iſt ja die Buße nichts anders, denn Uebunge und Kraft der Taufe. Daß die zwei Sacrament bleiben, Taufe und Abendmahl des HErrn neben dem Evangelio, darinnen uns der Heilige Geiſt Vergebung der Sünden reichlich darbeut, giebt und übet.

Für allen aber Greueln halt ich die Meſſe, ſo für ein Opfer oder gut Werk gepredigt und verkauft wird, darauf denn jetzt alle Stift und Klöſter ſtehen, aber (ob Gott will) balde liegen ſollen. Denn wiewohl ich ein großer, ſchwerer, ſchändlicher Sünder bin geweſt, und meine Jugend auch verdammlich zubracht und verloren habe, ſo ſind doch das meine größeſte Sünden, daß ich ſo ein heiliger Mönch geweſt bin, und mit ſo viel Meſſen über 15 Jahr meinen lieben HErrn ſo greulich erzürnet, gemartert und geplagt habe. Aber Lob und Dank ſei ſeiner unausſprechlichen Gnade geſagt in Ewigkeit, daß er mich aus ſolchem Greuel geführt hat, und noch täglich mich (wiewohl faſt undankbaren) erhält und ſtärkt im rechten Glauben.

---

*) Einige Exx. haben hier nun noch folgenden, zwar keinesweges unlutheriſchen, aber den Zuſammenhang unterbrechenden Zuſatz: „Von der Beichte halt ich und weiß, daß ſie ſoll ungezwungen und frei ſeyn, mit Geſetzen an keine Zeit, Perſon oder Weſen verbunden. Aber weil die Abſolution, ſo darinnen geſprochen und empfangen wird (welche nichts anders iſt denn Gottes Wort ſelbſt), empfangen werden ſoll; ſo halte ich die Beichte um ſolcher Abſolution willen ein heilſam, tröſtlich, nützlich Ding, darin ein betrübt, elend Gewiſſen Unterricht, Troſt und Hülfe ſuchen und finden kann. Und wer ſie verachtet, daß derſelbige Gottes Wort verachtet, und des Sacraments nicht werth ſei. Doch daß der Sünden Erzählung nicht noth, ſondern genug ſei, ſo einer anzeiget, was ſein Gewiſſen zur ſelbigen Zeit drücket oder bekümmert.“

Demnach ich gerathen habe, und noch rathe, die Stift und Klöſter ſammt den Gelübden zu laſſen und ſich heraus geben in die rechten chriſtlichen Orden, auf daß man ſolchen Greueln der Meſſen und läſterlichen Heiligkeit, als der Keuſchheit, Armuth, Gehorſam, dadurch man fürnimmt ſelig zu werden, entlaufe. Denn ſo fein es geweſt iſt im Anfang der Chriſtenheit, Jungfrauſtand zu halten, ſo greulich iſts jetzt, daß man dadurch Chriſtus Hülfe und Gnade verleugnet; denn man wohl Jungfrau, Wittwe und keuſch leben kann ohne ſolche läſterliche Greuel.

Bilder, Glocken, Meßgewand, Kirchenſchmuck, Altar, Licht und dergleichen halt ich frei; wer da will, der mags laſſen. Wiewohl Bilder aus der Schrift und von guten Hiſtorien ich faſt*) nützlich, doch frei und willkörig halte; denn ichs mit den Bildeſtürmern nicht halte.

Am letzten gläube ich die Auferſtehung aller Todten am jüngſten Tage, beide der Frommen und Böſen, daß ein jeglicher daſelbſt empfahe an ſeinem Leibe, wie ers verdienet hat, und alſo die Frommen ewiglich leben mit Chriſto, und die Böſen ewiglich ſterben mit dem Teufel und ſeinen Engeln. Denn ichs nicht halte mit denen, ſo da lehren, daß die Teufel endlich auch werden zur Seligkeit kommen.

Das iſt mein Glaube; denn alſo gläuben alle rechte Chriſten, und alſo lehret uns die heilige Schrift. Was ich aber hie zu wenig geſagt habe, werden mir meine Büchlein gnugſam Zeugniß geben, ſonderlich die zuletzt ſind ausgangen in vier oder fünf Jahren. Des bitte ich alle fromme Herzen wollten mir Zeugen ſeyn, und für mich bitten, daß ich in ſolchem Glauben feſte möge beſtehen, und mein Ende beſchließen. Denn (da Gott für ſei) ob ich aus Anfechtung und Todes Nöthen etwas anders würde ſagen, ſo ſoll es doch nichts ſeyn, und will hiemit öffentlich bekennet haben, daß es Unrecht und vom Teufel eingegeben ſei. Dazu helfe mir mein HErr und Heiland Jeſus Chriſtus**), gebenedeiet in Ewigkeit. Amen."

*) D. i. allerdings, ſehr.

**) Andere leſen hier noch: „mit Gott dem Vater und Heiligen Geiſte."

Nachträgliches.

Zu Seite 41 Zeile 18 ſetze als Anmerkung 28b) hinzu:
Eine gründliche hiſtoriſche Nachweiſung des Spiritualiſmus der reformirten Kirche ſchon in ihrem Entſtehen ſ. in A. G. Rudelbach Reformation, Lutherthum und Union. Lpz. 1839. S. 112 ff.

„ „ — Zeile 6 von unten nach beides ſ. h. in Wechſelwirkung

„ „ 67 Z. 10 ſ. als Anm. 21b) hinzu:
Doch werden die Schlüſſe des Epheſiniſchen und des Chalcedonenſiſchen Concils als „der alten reinen Concilien Zeugniſſe" ausdrücklich und factiſch in ihrer doctrinellen Wahrheit anerkannt im Anhange zu der Conc.-Formel „Zeugniſſe h. Schr. ꝛc. von d. Perſon Chriſti" ꝛc. p. 833 sqq.

„ „ 105 Abſchn. III. bei der literar. Vorbemerk. ſ. zuletzt hinzu: Treffende Bemerkungen über die reformirten Symbole ſ. bei Rudelbach a. a. O. S. 309 ff.

„ „ 126 zu Anfang von Anm. 152 ſ. h.: Die 8 Sectionen handeln de scriptura sacra (3 Capp.), de via salutis (2 Capp.), de cognitione Dei (2 Capp.), de cogn. Christi und zwar zunächſt de persona Christi, de prophetico I. Chr. munere (11 Capp.), de officio Christi regio, de munere Chr. sacerdotali, de ecclesia Christi (4 Capp.).

„ „ 139 Anm. 11 nach Schriftgeltung ſ. h.: in der einen Beziehung

„ „ 142 Z. 5. ſ. als Anm. 18b) hinzu:
Z. B. F. Socin. ep. 3., in der Bibl. Fratr. Pol. T. I. p. 386.

„ „ — Anm. 20. ſ. h. (Bibl. fr. Pol. I, 267).

„ „ 148 Z. 11—13 ſ. h.: Vgl. Conf. Remonstr. I, 3; Oſtorodt Unterr. S. 1 u. Ris Conf. c. 29.

„ „ 197 Anm. 63 Z. 2 nach bekanntlich ſ. h. (auf Grund von Calvin. Institut. II, 8, 12 sqq.)

Zu Seite 227 Zeile 1 nach aufgefaßt ſ. h., ſondern als „böſe Luſt“

= = 237 Anm. 58 ſ. hinzu: „Est ergo — ſo heißt es demgemäß in der Declaratio, a. a. O. p. 117 — ista ad peccandum amore sui propensio peccatum originale; quae quidem propensio non est proprie peccatum, sed fons quidem et ingenium. Exemplum dedimus de lupo adhuc catulo .. Ingenium ergo est peccatum, sive vitium originale; rapina vero peccatum, quod ex ingenio dimanat, id ipsum peccatum actu est, . . quod et proprie peccatum est.“

= = 329 Anm. 171 Z. 1 nach p. 96 ſ. hinzu (doch nur der lat. Text; der deutſche läßt eine ganze Stelle hier aus)

= = 430 Z. 6 v. u. nach haben ſ. als Anm. 169 b) hinzu:
Die Swedenborgianiſche Abendmahlslehre kommt indeß hier nur in der einen, in der eigentlich ſacramentlichen Beziehung in Betracht, während ſie in einer anderen — der allgemeiner chriſtologiſchen — ſelbſt tief unter der Zwingliſchen ſteht; ſ. §. 62, 1.

= = 524 Z. 3. v. u. nach Kirche ſ. h. als Anm. 400 b):
Mit Ausnahme der engliſchen und ſchottiſchen Puritaner. Vergl. §. 70, Anm. 124.

Leipzig, gedruckt bei Wilh. Staritz.

Druckfehler.

Seite 2 Zeile 2 von unten ſtatt συμβολη lies συμβολῆ
= 3 = 1 v. u. ſt. 1080 l. 1081
= 16 = 1 ſt. verheidigt l. vertheidigt
= 23 = 14 ſt. zur l. zu
= 54 = 14 v. u. ſt. früher l. frühere
= 55 = 13 v. u. ſt. bedingende weſentlich l. bedingende, weſentliche
= 55 = 10 v. u. ſt. „vaterländiſcher" l. vaterländiſcher
= 65 = 1 ſt. viriginib. l. virginib.
= 75 Anm. 43 Z. 2 ſtatt war l. ward
= 97 und 99 Seitenüberſchrift ſt. §. 16 l. §. 17.
= 112 Zeile 3 v. u. nach amplectuntur ſtreiche das ,
= 126 = 10 ſt. 10 l. 8 und ſt. zum Theil l. meiſt
= 126 Anm. 154 nach Schlichting ſetze)
= 167 = 71 Zeile 4 ſt. Reputamus l. Repudiamus
= 178 = 15 = 2 ſt. ſindet l. findet
= 185 Zeile 20 ſtreiche die
= 196 = 1 v. u. ſt. ſind l. „ſind
= 205 = 8 ſt. engliſchen l. engeliſchen
= 220 Anm. 21 Zeile 5 ſt. im einzelnen l. in einzelnem
= 235 = 52 = 2 v. u. ſtatt " ſetze ,
= 268 = 33 letzte Zeile ſind die .. am Ende zu ſtreichen.
= 295 = 103 Z. 4 v. u. nach reputamur." ſetze)
= 315 Zeile 8 nach 118. ſ.)
= 316 = 8 vor 270 ſ. hinzu S.
= 328 = 8 v. u. ſt. eigentlichen l. eigenen
= 333 = 4 v. u. ſt. Prädeſtinaeion l. Prädeſtination
= 337 = 1 v. u. ſt. Gnade l. Gnade"
= 429 = 2 v. u. iſt das, nach real zu ſtreichen.
= 461 Anm. 233 Z. 5 ſt. a l. ab
= 488 Zeile 2 nach ſteter ſ. h.)
= 544 Anm. 19 Z. 6 iſt der — vor oder zu ſtreichen.

6-12-44

BT
990
.G88

Guerike
Allgemeine christliche symbolik.

1442293

BT
990
.G88

1442293

Guerike
Allgemeine christliche
symbolik.

BT990
.G88

1442293